













## القسم الثاني







[ ١١٠ ] [ فهو عالم ] .

أما سمعا ، فلقوله تعالى [ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ] .  
وأما عقلا ؛ فلأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها .

ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفي نفسه ، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها ، وعلمه الكامل .

كما قال تعالى : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ، وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ أُلْحِقُ » .

ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة ، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها ؛ فإنها مخلوقة لله على أصول الأشعرى ؛ إذ لا مؤثر غيره تعالى .  
على أن عدم علم تلك الحيوانات بها ممتنع .

[ ١١٠ ] [ فهو عالم أما سمعا ... الخ ] .

أقول : أراد أن يفصل ما أجمله في قوله :

[ متصف بجميع الصفات ] .

ف [ فاؤه ] فاء التفصيل لا [ فاء ] التفریع ، وإلا كان ما قدمه كافيا في إثبات

العلم ؛ إذ ثبت المفرع ، بثبوت المفرع عليه ، ولا يحتاج إلى استئناف الاستدلال .

نعم يصح حمل المصنف - في ذاته - على التفریع . أما مع استدلال الشارح ، فلا .

فكان المصنف أجمل في إثبات الكمالات ، ثم أخذ يشير إلى ثبوت كل كمال

على حدة .

وإن كان قد يكفي في ثبوت بعض الصفات ، ثبوت أنه متصف بجميع صفات

الكمال .

كصفة العلم التي هي ضد الجهل .

أو القدرة ، التي هي ضد العجز .



بل ظاهر الكتاب والسنة ، يدل على علمها .  
قال الله تعالى : « وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا » .  
ونظائره من الآيات والأحاديث ، كثيرة .

---

وأمثالها ؛ فإنه يصدق .

العلم كمال .

بيداهة العقل :

وكل كمال واجب الثبوت للبارى تعالى .

فالعلم واجب الثبوت له .

ومثله في القدرة ، وغيرها من الصفات ، التي قد أجمع العقلاء بيداهة عقلمهم على أنها كمال .

ولا ضير إن كان على شيء واحد دليلان أو أكثر .

فما يدل على ثبوت علمه تعالى ، في السمع ، قوله تعالى :

« هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ »

والغيب : ما لا يصل إليه علم الممكن .

والشهادة : ما يصل إليه .

و [ اللامان ] للاستغراق ؛ إذ العهد لا دليل عليه . والسياق دال على الاستغراق .

والمقام له في الخطاب .

فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى :

[ بالموجودات العينية ، والذهنية ، بممكنات وغير ممكنات ] .

ويشير في الآية إلى الدليل العقلي المثبت لذلك ، بقوله :

[ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ] .

فإن الذي [ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ] صادر عنه كل شيء ، بالاختيار ، أى الإرادة .



وكل ما هو صادر عنه كل شيء ، بالاختيار ، فهو عالم بكل شيء .  
ضرورة أن الإرادة تستلزم العلم بالمراد .  
وكل من المقدمتين ، مبرهن .



ومما يدل على ثبوت علمه تعالى ، من البراهين العقلية :  
أنه من الضروريات العقلية التي فطر عليها كل عاقل :  
الانتقال من الأفعال المتقنة - عند رؤيتها - إلى علم فاعلها .  
فالأفعال المتقنة ملزومة ، بال لزوم البين ، لعلم فاعلها .  
فهى تدل على علم فاعلها بالضرورة .  
والأفعال الصادرة عن البارى ، فى غاية من الإتقان والإحكام .  
فإن من تفكر فى بدائع الآيات - أى العلامات السماوية - من ترتيب الكرات ،  
وتحرك البعض منها على البعض ، على وجه انتظام ، لو اختل شيء منه ، لكان فسادا  
فى العالم .  
وعلم ذلك موكل إلى من أتقن فن الحياة ، وأحاط بلميات الحركات السماوية ،  
وترتيب أجرامها .  
والآيات الأرضية ، من تركيب الحيوانات ، والنباتات ، ولوازمها .  
وذلك موكل إلى من أتقن علم الحيوانات والنباتات ، وفنون التشريح ، والفسولوجيا -  
أى منافع الأعضاء - والجولوجيا - أى طبقات الأرض .  
ومن تفكر فى نفسه ، وإحكام جسمه ولوازمه ، وكيفية ارتباط روحه ببدنه .  
وكيف تصدر الأفعال النفسانية ، والبدنية ، عن الروح ، بواسطة ذلك الارتباط .  
وغير ذلك ، مما يطول شرحه وفصل فى فنونه .



من تفكر في ذلك كله ، وجد دقائق حكم ، تدل على كمال حكمة صانعها ، وإحاطة علمه .

فكيف . . . ؟ لو فتح له باب إلى نور عالم اللاهوت ، وأشرقت على نفسه حقيقة الجبروت ، فرأى من جمال التجليات ، وانكشف له من أسرار التنزلات ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب أحد .

عند ذلك يشرق في نفسه اليقين بأن ليس في عالم العلم معلوم ، إلا وهو مظهر لعلمه . ولا واقع في الكون ، إلا وهو مجلى لقضائه وحكمه .

قال تعالى : « سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ » أي الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو « الْحَقُّ » الثابت ، الذي ينتهى إليه كل كمال .



وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة :

أفعال الباري متقنة .

إن أريد بها أن أفعال الباري في غاية من الانتظام ، من كل وجه ، بحيث لا خلل فيها أصلا ، بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها ، بحيث لا يتصور ما هو أكل منها .

فهي ممنوعة ؛ فإن عالمنا هذا ، مملوء بالشرور والمفاسد ، بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم ، من كونها فيه .

وإن أريد أنها متقنة في الجملة ، فذلك حاصل في بيوت النحل ، ونسج العنكبوت ، وغير ذلك ، من أفعال الحيوانات .

مع أنه من المعلوم أن هذه الحيوانات غير عالمة .

والجواب باختيار الشق الأول - وهو أن أفعال الباري ، لا يمكن ما هو أكل



منها . وما تذكره من أن الدنيا ممتلئة بالشُرور والمفاسد ، إنما هو في نظر الأعمش غير المحقق ، الجارى على غير برهان .

وإلا فعند التحقيق ، وانتهاج طريق البرهان ، لا نجد موجودا من الموجودات ، ولا فعلا من الأفعال ، إلا وهو خير محض في ذاته .

وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب ، لو اختل شيء منها لفسد العالم بأسره . وما يترأى من الشرور : فإنما هي أمور نسبية عدمية ، في اعتبار المعتبر فقط . كما بُيِّنَ ذلك في الفنون الحقيقية الإلهية .

بل لو سُلِّم أن من الموجودات ، ما هو شر ، فقد يكون :

شرا ؛ إذا نظر إلى مجرد ذاته بدون نسبته إلى العالم .

كعلا ؛ في جملة العالم ، لو اطلعت على فائدته في جملة العالم ، لرأيت أنه خير .

ألا ترى أن من بنى بيتا ، لم يكن له بد أن يبنى فيه كنيفا .

وهو قبيح في ذاته .

كالم للبيت حسن فيه .

ومن رأى أنفا بارزا ، في وجه مغطى ، فلا محالة يستقبح تلك القطعة البارزة ،

ويتحير في فائدتها .

ولكن لو نظر إليها مع الوجه ، لرآها في غاية الحسن .

وكل هذا تنزل ، وإلا فالكلام في إتقان الصنعة ، من حيث هي صنعة ، — أى

من حيث كمالها في الوجود — لا من حيث كونها شرا أو خيرا ، أو ما يتلو ذلك ،

عما يشبه مواد التخاطبات العرفية ، فافهم .

\*\*\*

وباختيار الشق الثاني : وقد أشار إليه الشارح بقوله :

[ ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة ، متقنة ، كما يشاهد



[ ١١١ ] [ بجميع المعلومات ]

عالم بـ ذاته تعالى ، وغيره .  
كلية ، وجزئية .

أما علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه .  
وأما علمه بذاته ؛ فلأن كل من يعلم شيئا ، يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلمه .  
وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة .

---

فى بيوت النحل [ .

من أنها مسدسة الأشكال ، متساوية منتظمة ، بحيث يعجز عن صنعها المهندس  
الحاذق .

وغيرها ، كما يشاهد فى بيت العنكبوت .  
أما أولا : - فلائها ، وإن كانت غير عالمة - فهذه الأفعال ليست عنها ، وإنما  
هى عن الله تعالى ، على أصولنا ، فهى مما يدل لنا .  
وأما ثانيا : فلأن عدم علم الحيوانات بتلك الأفعال ، ممنوع ، بل الكتاب  
والسنة والعقل شاهدة بأنها عالمة بذلك ، بأنهم من علمنا بأفعالنا الاختيارية .  
وإن كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر ، كما هو شأن علومنا .  
فافهم .

[ ١١١ ] [ بجميع المعلومات : ذاته تعالى ، وغيره . . . الخ ] .

أقول : قد ثبت بالبرهان السابق : أنه عالم .

ولم يثبت عموم علمه .

فنص على أنه عالم بجميع المعلومات - أى الماهيات التى يصح تعلق العلم بها - .  
ذاته .

وغيره .

سواء كان ما سوى ذاته :



وقد صرح به « أبو علي » و « أبو نصر » منهم .  
وتشهد به الفطرة السليمة .  
هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام .  
والفلاسفة أثبوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

---

من الكليات :

أو الجزئيات .

أما عموم علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة على علمه بها .

مع ما سبق من أنه لا فاعل في ممكن ما ، إلا الواجب تعالى .

فكل ما في عرضة الإمكان ، فهو فعله .

وكل ما هو فعله فهو معلوم له .

فكل ممكن فهو معلوم له .

وأما الممتنعات ، فليست تُعلم بذواتها ؛ إذ لا ذوات لها ، بل إنما تعلم بمفاهيم هي

صور ممكنات حاكية عن تلك الممتنعات .

فتدخل في الممكنات ، فحكمها حكمها .

\*\*\*

وأما علمه بذاته ؛ فلأن من يفعل شيئا مع شعوره وعلمه بذلك الشيء ،

فهو يعلم أنه فاعل لذلك الشيء ، وإلا لم يعلمه .

وعلم القضية موقوف على علم طرفيها .

فهو يعلم موضوع القضية ، وهو هو .

وليس لـ [الحق] حقيقة ، وراء مرجع ضمير [هو] .

لعدم تكثر وجوهه .

ولأن مما سوى ذاته العلم بأنه واجب ، أو عالم .

وقد ثبت أنه عالم بما سوى ذاته ، معدوما كان ، أو موجودا .



. . . . .

ومن يعلم القضية ، يعلم موضوعها ، وهو ذاته .

ولأن كل من يعلم شيئاً ، فالمقتضى لعلمه :

إما ذات العالم .

أو في ذات العالم .

فالعالم حقيقة تقتضى الانكشاف إلا لما منع . وليس شيء أقرب للشيء من نفسه .

فالموانع دون ذاته ممتنعة ، فهو يعلم ذاته .

وليس ذات الباري ، ذات الوجوه الكثيرة ، الحاجة عن الانكشاف ، بل

لاوجه لها إلا عين حقيقتها .

لا لأنه يعلم أنه هو الذى يعلمه ، إلا أن يكون العلم من مقولة الفعل ، فيحمل

على ما أسلفنا .



وقد يقال : إنك قد تعلم الشيء ، وتغفل عن أنك تعلمه .

فما قدمته من أن علمه بالكائنات ، يقتضى علمه بأنه يعلمها ، فيكون عالماً بذاته ،

ممنوع .

اللهم إلا أن تصور « على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته » .

والممكن للبارى ، واجب له ؛ لأن كل ممكن له استحالة أن ينفك عنه ، وإلا

كان فيه شائبة القوة . . . وهو خلف .

وهذا - أى عموم علمه تعالى - لكل ما يصح أن يعلم ، مما وافق فيه الفلاسفة ،

وصرح به « أبو علي بن سينا » والشيخ « أبو نصر الفارابى » منهم ، وتشهد به الفطرة

السليمة لمن نظر .



وهذا الطريق من الاستدلال - أى ما كان بالآثار على مبدئها - هو النهج



الملائم لهذا المقام ، أى مقام إثبات العقائد الدينية ، حتى يتحصل مابه النجاة على طبق الشرع .

وأما إثبات علمه تعالى فى مقام البحث عن الحقائق ، للعلم بأنها حقائق ؛ فقد يلائمه طريق آخر ، هو الاستدلال بـ [ اللم ] .

والفلاسفة لما كان بحثهم إنما هو عن الحقائق ، للعلم بها على ما هى عليه فى نفس الأمر ، أثبتوا علمه تعالى بطريق [ لمى ] يطول الكلام فيه .

حاصله : أن البارى تعالى ، لما كان موجوداً قائماً بذاته ، ليس فيه كثرة بوجه ، كان مجرداً قائماً بذاته وهو بذاته حاضر عند ذاته .

والعلم : حضور حقيقة الشئ مجردة عند المجرد القائم بذاته .

فالبارى تعالى عالم بذاته ، لذاته .

وكل ممكن فهو صادر عن ذاته .

والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها .

فقد علم كل ما صدر عن ذاته ، بعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته .

وأنت تعلم أن العلم الحضورى ، الذى هو علم الذات بذاتها ، لما كان عين الذات ؛

فكل ذى ذات ، فهو عالم بذاته .

وكل ما هو عالم بذاته ، فهو عالم بكل ما يصدر عن مجرد ذاته ، إن كان ثم عنه صادرات .

وهذا حق لو علمته . حقيقته حقيقة . [ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ] .

وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة ، ولا مجال للمناقشة فيها .

فتم إثبات العلم بهذا الطريق ، بأخصر مما بينه الشارح . فأين طول الكلام .

نعم هذا طريق علمى ، ليس يعلمه كل أحد .

وقد غلط الناظرون هنا .



[١١٢] واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية ، بالوجه الجزئى .  
بل إنما يعطى بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها .  
وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى ، مع توغله  
فى الانتصار لهم ، قال فى شرح الإشارات :  
« واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام ،  
بأحكام تعارضها فى الظاهر .  
وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كليا ، لم  
يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل .  
وإن كان كليا ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم  
أن يكون علما به لا محالة .  
فالقول بأنه لا يجوز أن يكون علما به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير ،  
تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .  
وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .  
ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك ، فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .  
فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :  
العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .  
وإدراك الجزئيات المتغيرة - من حيث هى متغيرة - لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ،  
كالحواس ، وما يجرى مجراها »

---

[١١٢] [ واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . . . الخ ] .  
أقول : قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات .  
قال الإمام الرازى ، فى « المباحث المشرقية » :  
[ أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة ، أنكروا علم الواجب بالجزئيات .



. . . . .

وأثبتته الشيخ « أبو البركات البغدادي » منهم .  
ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة ، أولا ؛ فنقول :  
الأمر أربعة أقسام :  
إما أن لا تكون متشكلة ؛ ولا متغيرة .  
وإما أن تكون متغيرة ، لا متشكلة .  
وإما أن تكون متشكلة لا متغيرة .  
وإما أن تكون متشكلة متغيرة .  
فأما التي لا تكون متشكلة ، ولا متغيرة ؛ فإنه تعالى عالم بها ، سواء كانت :  
كليات .

أو جزئيات .  
وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات ، مع اتفاق الأكثر منهم  
على أنه عالم بذاته ، وبالعقول .  
وأما المتشكلة غير المتغيرة ، فكالأجزاء العلوية ؛ فإن مقاديرها وأشكالها ،  
مصونة عن أنحاء التغير .

فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم ؛ لأن إدراك الجسمانيات لا يكون  
إلا بآلة جسمانية .

وأما المتغيرة غير المتشكلة ، فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة ، والنفوس  
الناطقية ؛ فإنها غير معلومة ؛ لا لأن تعقلها يحتاج إلى آلة جسمية ، بل لأنها لما كانت  
متغيرة ، يلزم من تغيرها تغير العلوم .

وأما المتشكلة المتغيرة : فهي مثل الأجسام الكائنة الفاسدة ، وهي يمتنع أن  
تكون معلومة له تعالى ، للوجهين [ .



انتهى كلام الإمام .

وقد قيل من تمام هذا المشهور : إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات ، على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم :

أنه كلما تركب هيولى وصورة ، حصل جسم .

وكما كان الجسم بصورة نوعية : بخصوصية كذا ، فهو فلك ، أو عنصر ، وهكذا جميع الجزئيات ، يعلمها بعلم أسبابها الكلية .

ولا يعلم نفس الجزئيات على حياها .

فمن ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة « الطوسى » مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكىنا لهم فى هذا المطلب .

[ واعلم أن هذه السياقة - أى سياقة الحكماء ، فى قولهم : إن العلم بالعلة ،

يوجب العلم بالمعلول ، ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الجزئيات - سياقة تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقتين أن التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى ، كما هو ثابت

فى النقلى .

وذلك لأن الحكم : بأن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليا - بل كان جزئيا ، فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض - لم

يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ؛ فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن

العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

فمتى هدمت كلية هذه المقدمة ، جاز أن يكون البارى من علل لا يوجب العلم

بها ، العلم بمعلولاتها .

وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة :



. . . . .

أى بعض العلل ، ليس يستلزم العلمُ به ، العلمُ بمعلوله .  
مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

وإن كان كليا - كما هو المسلم عندهم - مع كون الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ،  
أوجب ذلك الحكم أن يكون علما .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون علما به ؛ لامتناع أن يكون البارى موضوعا  
للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية أو العادات العرفية ، ومن يجرى  
مجرهم من النحويين ، والبيانين ، والمعانين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب  
العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية ، لامتناع تعارض الأحكام  
فيها : فإنها أحكام مبناهما الواقع .

والواقعيات لا تتعدد ، بل الواقع :

إما الشيء .

أو نقيضه .

أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة .

إما على وجه الكلية

أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ، ثم التخصيص .

اللهم إلا أن يكون المدعى قاصرا ، والمقدمات مخصوصة ، كما سبق :

فى مسألة الصفات ، عند المتكلمين .



ومسألة زيادة الشخصات ووجود عند الحكماء ، في الماهيات ، لا في الباري ؛  
فإن للممكن أحكاما ليست للباري ، وبالعكس ، في الواقع .  
وليس ما نحن فيه ، من قبيله ، كما يتبين لك بأدنى التفات .

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب — أى أنه لا يعلم الجزئيات — من مأخذ  
آخر ، يدفع التخصيص ، والتغير ، وعروض الأشكال على ذاته .  
وهو أن يقال :

العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .  
ولا يوجب الإحساس به .  
وإدراك الجزئيات المتغيرة ، أو المتشكلة — من حيث هي متغيرة ، أو متشكلة —  
لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها .  
فهو يعلمها — على وجه الكلية — بالعلم بأسبابها السكلية ، كما ذكرناه سابقا .  
ولا يدركها من حيث هي جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئي ، من حيث  
هو جزئي ، رأسا ، كما هو المشهور :

غايته : يندفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو :  
أن العلم يستلزم العلم .  
وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها .  
وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس .  
فعلمه بالعلة التي هي ذاته ، لا يستلزم علم الجزئي نفسه ؛ لأن علم الجزئي نفسه  
بطريق الإحساس .

وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه  
الإحساس ، كالعلم على وجه الكلية ] .

. . . . .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسي ، كما يعلم بأدنى تأمل .  
فهو تسليم للمشهور ، ورد لبيانه ؛ وإيراد للبيان على وجه سليم .

\*\*\*

واعلم أنه قد قال الشيخ في الإشارات :

[ فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :

الآن ، والماضي ، والمستقبل .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه

المقدس العالى عن الزمان والدهر ] انتهى .

فحمل « الطوسي » :

[ الوجه المقدس ] .

على .

[ الوجه الكلى المشهور ] .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » :

[ بأن اعتراضه وارد على مافهمه هو من كلام الشيخ ، لا على مراد الشيخ ، كما

حققناه ، من أن :

العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً - أى مختصاً

بزمان دون زمان - ليتحقق وجود العلم في زمان ، وعدمه في زمان آخر ، كما في علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، علماً أزلاً ،

وأبداً ، بأن زيدا داخل في الدار ، في زمان كذا ، وخارج منه في زمان كذا ؛ بعده



. . . . .

أو قبله - بالجل الاسمية - لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة .  
فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلا  
وأبدا ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى .  
كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .



وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة - من حيث تغيرها - لا يكون إلا بالآلات  
الجسمانية ، فمنوع بل إنما هو بالقياس إلينا ] .  
اتهى بالمعنى .



وكلام الشيخ - على هذا الحمل - من أحسن الكلام في هذا الباب .  
وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ، وهذا الذى قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر  
عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلا ، فرجموا ظنا بغير علم .  
بل صريح عبارة « الشيخ أبى نصر الفارابى » فى « الفصوص » :  
[ أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ] .  
ونص عبارته :

[ كل ما عُرِف سببه - من حيث يوجب - فقد عُرِف ، وإذا رتب الأسباب انتهت  
أواخرها ، إلى الجزئيات الشخصية ، على سبيل الإيجاب .

فكل كلى ، وكل جزئى ظاهر عن ظاهريّة الأول ، ولكن ليس يظهر بشيء  
عن ذواتها - أى ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشيء - داخلة فى الزمان ، أو الآن ،  
بل عن ذاته .

والترتيب الذى عنده ، شخصا ف شخصا ، بغير نهاية .

فَعَالِمٌ ، علمه بالأشياء بذاته ، هو الكل الثانى ، لانهاية له ، ولاحد ،  
وهناك للأمر ] .

اتتهت عبارته الشريفة .

وقال فى الفص التالى ، لهذا الفص :

[ علمه الأول : لا ينقسم .

وعلمه الثانى : عن ذاته ؛ إذا تكثر ، لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته .  
وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ] .

اتتهت عبارته .

ويريد من علمه [الأول] علمه بذاته ، وعلمه [الثانى] علمه بغيره .



ثم كان الصواب للشارح أن يحذف قوله :

[ بل إنما يعلمها بوجه كل منحصرفيها فى الخارج ] .

ويقتصر على قوله :

[ واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية ] .

أى المتوقف وجودها على المادة ، وإن كانت فى ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة .

فإن هذا الذى ذكره ، من أنه :

[ يعلمها بوجه كل ينحصر فى الخارج فيها ] .

ليس هو الذى قد شنع عليهم فيه الطوائف ؛ إذ لا ضير فيه ؛ فإنه هو الذى

يذكره الشارح فى قوله : [ قلت . . . الخ ] .

لكن حمّله على ذلك حب التعجيل بالاعتذار .

وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين .



[١١٣] قلت : حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها ، بنحو التعقل ، لا بطريق التخيل « فَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

[١١٣] [ قلت حاصل مذهب الفلاسفة . . . الخ ] .

أقول : قال الشارح :

حاصلُ مذهب الفلاسفة للمأثور عنهم ، على ما نقله هو - من أنه لا يعلم الجزئيات المادية ، على وجه الجزئية ، بل إنما يعلمها بوجه كلي ، منحصر في الخارج فيها - أنه يعلم الأشياء بأسرها بنحو التعقل ، كما في علم [المعرف] بـ [التعريف] .

لا بطريق التخيل المخصوص بالعلم الانفعالي ، المرتسم في الحواس .

« فَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ؛ فإن [المقيد] وإن قيد بما لا يتناهى من القيود ، فهو قابل للاشتراك الفرضي ، وإن كان لا يكون في الخارج إلا واحداً .

وإنما تتمتع الشركة عند حضور المادة بنفسها ، عند المدرك ، بهويتها الخاصة . فهو علم كلي ، ومعلومه الخارجى شيء واحد .

إن أدركناه بحواسنا ، سمى جزئيا ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له - تعالى عن ذلك - كما توهمه الناظرون في كلامهم .

بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل . يعلمه تعالى على وجه التعقل .

فالاختلاف في نحو الإدراك ، من كونه كليا وجزئيا ، لا في المدرك - بفتح

الراء - فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم بمعنى . [ الصورة الحاصلة ] .

وربما يوصف بهما المعلوم ، لكن باعتبار العلم .



وحاصل القول : أن الباري تعالى ، يعلم الجزئيات المادية ، لا من طريق انعكاس

صورها الخارجية ، في آلات له دراكة ، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات :

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك .  
ولا يلزم من ذلك ، أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .  
بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل ، يدركه هو تعالى ، على وجه التعقل .  
فالاختلاف في نحو الإدراك ، لافي المدرك .

فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم .  
وربما يوصف بهما المعلوم ، لكن باعتبار العلم .  
وعلى هذا لا يستحقون التكفير .

نعم لو قالوا : بأنه تعالى ، لا يعلم بعض المعلومات - تعالى عن ذلك علوا كبيرا -  
لكان كفرا .  
ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك .

---

ذاتها أوجزئيا آخر أوكليا .

وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى في لساننا بالإدراك الكلي ؛ إذ لا يسمى  
الإدراك جزئيا في الماديات ، إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات ، على الآلات  
الجسمانية ، حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه .

وعلى هذا لا يستحقون التكفير ؛ فإنهم قد أثبتوا علم الله بجميع  
الكليات والجزئيات .

غايته على وجه غير الوجه الذي عليه علومنا ، وهذا لا ضير فيه .

فلا يرد عليهم ما أورده الطوسي ، ولا حاجة لجوابه .

فليس هذا الحاصل حاصل لما وجه به الطوسي كلامهم ، كما وهم الناظرون .

وليس تحصيل الشارح هذا ، تحصيلا للمشهور ، الذي قد شُنع عليه ، كما زُعم .

بل المشهور المشنع عليه ، ما نقلناه آنفا ، من أنهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات

وهو يوجب التكفير .



[١١٤] وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ « أبي البركات البغدادي » بناء على ما اشتهر بين المتأخرين، من أن الشخص الذي يمتاز به الشخص ، عن سائر أفراد نوعه ، أمر داخل في قوام الشخص .  
كما أن الفصل ، داخل في قوام النوع .  
وحينئذ فالتشخص ، شخص لا نوع له .  
وهو مادي ، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية .  
وليس هذا مذهبهم ؛ فإنهم لا يثبتون في الشخص أمرا ، دخلا في قوامه ، مسمى بالتشخص .  
بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة ، بحسب النظر الجلي .  
وأما بحسب النظر الدقيق ، فامتياز به بنحو وجوده الخاص ، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به .  
وتلك الأعراض التي تسمى [ مُشَخَّصَةً ] هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا .

---

[١١٤] [وكذا من شنع عليهم من المتفلسفين ، كـ « أبي البركات البغدادي » ، بناء على ما اشتهر ... الخ] .

أقول : قد اشتهر بين المتأخرين لأمر ما ، يفهمونه من كلام المتقدمين ، أن الشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه ، أمر داخل في قوام الشخص - أي ما هيته المختصة به ، المعبر عنها بالهوية - كما أن الفصل داخل في قوام النوع ، وفي حقيقته التي هو بها .

فنسبة الشخص إلى الماهية النوعية ، كنسبة الفصل إلى الجنس .

قالوا : إن زيدا ، أو عمرا ، مثلا ، ليس هو الإنسان ، أي الطبيعة من حيث

وذلك تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف الإدراك .  
فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر  
بعوارض أخرى .

والعوارض والمعروضات ، كلها لها ماهيات كلية ؛ فإنها جواهر وأعراض داخلية  
في إحدى المقولات .

فإذا أدركت بالعقل ، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك .  
وإن أدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية .  
فليست الكلية والجزئية ، باعتبار أن في الجزئي شيئاً داخل في قوامه ،  
ليس في الكلي .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد .  
وإذا كان مذهبهم ذلك ، فلا يجوز تكفيرهم فيه :  
سواء كان صواباً .  
أو خطأ .

فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل .  
وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى ، على ما فصلوه في موضعه .  
فكما أن كثيراً من الصفات ، كمال في حقنا ، وهو في حقه تعالى نقص ؛ كذلك  
مثل هذه الإدراكات في حقه تعالى ، نقص ، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير .

---

هي وحدها - وإلا لصدق على عمرو ، أنه زيد ، كما صدق الإنسان على جميع أفرادهِ .  
بل زيد هو الإنسان مع شيء آخر نسميه بـ [التشخيص] .  
وذلك التشخيص متشخص بذاته ، أي جزء حقيق لا نوع له ، وإلا لاحتاج  
في وجوده إلى متشخص آخر ، ينضم إلى نوعه ، وننقل الكلام إليه :  
فأما أن يدور .



أو يتسلسل .

أو ينتهى إلى تشخص مشخّص بذاته ، لا بواسطة مشخّص آخر .

\*\*\*

وأيضاً تقييد [الكلى] بـ [الكلى] لا يفيد الجزئية . فلو كان لكل شيء ماهية كلية ، لم يتحصل جزئى أصلاً ، لعدم الانتهاء إلى تشخص بذاته .  
والثانى باطل بالضرورة ،

فالتشخص شخص لا نوع له .

وهو فى الماديات ، مادى ، لا محالة .

والماديات إنما تعقل بعد تجريدها عن الغواشى المادية .

وهو ليس بأمر ذى غواش ، مجرد عنها ، فيصير كلياً معقولاً ، كما سمعت .  
فإذن لا يمكن تعقله .

فالماديات المشتملة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها ؛ لاشتغالها على مالا يتعقل .  
فلا تدرك أشخاص الماديات إلا بآلات جسمانية .

\*\*\*

وأيضاً التشخص نفسه ، جزئى ، مادى لا كلى له .

فلا يعقل — كما علمت — فلا يدرك إلا بآلات جسمانية .

فذهابهم إلى هذا — مع قولهم : البارى لا يعلم إلا كلياً — قول بأن البارى لا يعلم بعض المعلومات .

وهو ما اشتمل على التشخص المادى .

أو نفس التشخص المادى فقط .

وهو شنيع ، فمن ثم شنع عليهم الجميع في ذلك .



وأجاب الشارح بأن الحكماء لم يذهبوا إلى مثل هذا ؛ فإنهم قد استدلوا على أن لا شيء من العوارض للماهية ، بجزء من الشخص ؛ إبطالا لقول من قال : إن الشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة ، بما حاصله :  
لو كانت العوارض للماهية ، أو شيء منها ، جزءاً من الشخص ، لم يصح حمل الماهية على أفرادها .

ضرورة : أن الضحك والإنسان ، مثلاً .  
أو الشخص والإنسان .  
الذان هما جزآن من الشخص

متباينان في الخارج ، فيكون كل منهما مبيناً للمجموع المركب منهما ، ضرورة  
تباين العارض والمعرض ، والكل والجزء ، الخارجين .  
فيكون حمل [ الماهية ] على [ الفرد ] ، من قبيل حمل الجزء على الكل ،  
المتمايز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجى .  
فيكون كحمل [ الجص ] على [ الجدار ] .  
وإنه باطل قطعاً .

بل الشخص معروض تلك العوارض .  
وبهذا يبطل أيضاً ، كون الشخص مجموع الماهية النوعية ، والوجود الخاص .  
فإذن لم يثبتوا في الشخص أمراً داخلاً في قوامه مسمى بـ [ الشخص ] بل امتياز  
كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة عن ماهيته .  
وهذا بحسب النظر الجلى العام .  
والعوارض الخارجة عن ماهيته ، لها ماهيات كلية ، تتعلق بها .



وأما بحسب الدقيق من النظر ، فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه إنما هو بنحو هو وجوده الخاص .

لا بمعنى أن الوجود ينضم إلى الماهية ، في الخارج ، وبه وقع الامتياز . بل بمعنى أن هذا النحو من الوجود ، المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به . ومقارنته لتلك الأعراض هي جهة خصوصه ؛ وذلك لأن الفاعل إذا تصور إنسانا بقيد كذا ، وقيد كذا ، إلى آخر التقييدات التي يريد أن يحدثه عليها ، فأوجده كذلك ، كان بوجوده الخارجى ، زيدا ، أو عمرا . فليس ثم إلا ما تصوره الفاعل ، كليا .

ثم بحصوله في الخارج ، كان ما تريده من الفرد المعين . وتلك الأعراض الخاصة ، المقترنة بالوجود ، التي تسمى مشخصة ، هي عنوان الشخص ، أى علامته التي يمتاز بها عن غيره عندنا ، في بادية النظر . فلذلك سميت في النظر الجلى مشخصات ؛ ولذلك - أى لكون الشخص في الحقيقة ليس هو الأعراض - تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف المدرك . فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر ، بعوارض آخر .

فلو كانت العوارض هي المشخصة - مع هذا الاختلاف - لكان للشخص الواحد تشخصان ؛ فيكون موجودا بوجودين .



وإذ كان الامتياز محصورا في أمرين :

أحدهما : بحسب الدقيق من النظر ، وهو الوجود الخاص .

والثاني : بحسب الجلى منه ، وهو العوارض .

والوجود الخاص من المقولات الثانية ، التي لا وجود لها في عالم الخارج .  
وعروضه ذهنا ، إنما هو على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق ، فله نوع .  
والعوارض والمعرضات التي بها امتياز الأشخاص ، كلها ، لها ماهيات كلية ؛  
فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات .  
فإذا أدركت تلك الجزئيات — المتشخصات بوجوداتها ، أو عوارضها — بالعقل ،  
كانت كلية .

وإن أدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك ، جزئية ؛ فإنها  
ليست شيئا ، وليس فيها شيء سوى المفهومات الكلية .  
وما وراء ذلك فاعتبارات عقلية .  
فليست الجزئية والكلية باعتبار أن في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ، ليس  
في الكلي .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد ، هو الوجود الخارجي .



قال الشارح في « حاشية التجريد » :  
[ المتأخرون حسبوا أن الشخص أمر زائد على الماهية النوعية ؛ نسبته إلى النوع ،  
نسبة الفصل إلى الجنس .

فتكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من .

الجنس      والفصل      والتشخص .

فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه ، نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية .

كذلك النوع يصير — بدخول الشخص فيه — شخصا متميزا عن المشاركات النوعية .

وجعلوا الأمر المسمى بـ [ الشخص ] متشخصا بذاته ، لما سبق من أن انضمام

الكلي إلى الكلي ، لا يفيد تشخصا .



وعلى هذا تكون ذوات الأشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها -  
أى بالهويات -

ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها .  
ثم إن هذا الأمر فى الماديات ، يكون ماديا لا محالة ، فيلزم أن لا يحصل العلم  
بها للمبادئ العالية .

وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ،  
ولا يعتقدون إحاطة علمه تعالى ، بجميع المعلومات ، تعالى عن ذلك .



والذى يتحقق من كلام الحكماء أن الماهية النوعية ، إنما تتشخص بنحو الوجود  
الخاص ، بل تشخصها عين وجودها الخاص ، لا بمعنى أن الوجود ينضم إليها فيصير  
المجموع شخصا .

بل بمعنى أنه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار ، يصير به ممتازا عن غيره .  
فالفاعل الذى يجعله موجودا ، يجعله متشخصا .  
بل الوجود والتشخص متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار ، كما نص عليه  
« الفارابى » وغيره .

فكما أن وجوده متقدم على وجود الأعراض الحالة فيه ، كذلك تشخصه .  
ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الأعراض القائمة به ، كان تشخصه باقيا لم يتبدل جوهره .  
وما ذكره من أن التشخص لا نوع له ، لا يطابق أصول القوم ؛ فإنهم حصروا  
الممكنات فى المقولات العشر .

حتى قال - فى التعليم الأول - : لا يستطيع ذا كر أن يذكر شيئا خارجا .  
فليس فى الممكنات شخص لا تكون له حقيقة نوعية [ .  
انتهى .

ولا تحسن ما ذكره الشارح - هنا ، وفي حاشيته التجريد - مخالفا لما ذكره الحكماء من أن : [ التعين :

إن علة بالمساهية - إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها - انحصرت نوعها في الشخص .  
وإلا :

فلا يعلل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها .

ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ؛ إذ نسبته إلى الكل سواء ، فلا يمكن أن يكون  
علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى .  
أى لا يكون علة لفيض تعين دون آخر .

بل يعلل بمحلها ، فيجوز تعددها بتعدد القوابل :  
إما بالذات .

وإما بسبب أعراض تكتنفها .

حيث جعلوا التعين معللا بالمادة أو العرض ، مع أن الوجود لا يعلل بالمادة والعرض .  
فإنهم يعنون أن المادة والعرض لها مدخلة السببية في الوجود الخاص - أى في  
خصوصيته - فإن خصوصية الوجود ، إنما هي بخصوصية العوارض والقوابل ، كما سمعته  
آنفا ، من أن منشأ خصوصية الوجود ، هو خصوصية العوارض ،  
ولا مخالفا لما قالوا : من أن التشخص موجود ؛ لأنه جزء من هذا الشخص الموجود  
في الخارج .

وجزه الموجود في الخارج ، موجود .

حيث جعلوا التشخص جزءا الشخص ، مع أن الوجود ليس جزءا الموجود .

فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص ؟ .



فإنهم يعنون بذلك ، أن الشخص مركب اعتبارى .  
والشخص داخل فيه ، من حيث هو كذلك .  
فالشخص موجود عقلى ، زائد على نفس الماهية فى الممكن ، على حسب  
ماقالوا ، فى الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات .  
كيف لا ؟ وقد قالوا بأن التعيين عين الماهية فى الخارج ، وعارض لها فى الذهن .  
ولا كلام فى أن الوجود جزء من الموجود ، إن لوحظ بجميع اعتباراته ،  
حتى الوجود .  
فيكون مركبا اعتباريا عقليا .  
والوجود جزء منه .  
واعتبار التركب من القيود الاعتبارية ، كثير .  
فكثيرا ماعدوا ، ذا القيود السلبية مركبا من مفاهيم السلب ، وإن لم يعتبر  
ذلك فى الخارج .  
ولا مخالفة فى هذا لما قال « الشيخ » فى منطق « الشفاء » :  
[ إن الشخص إنما يصير شخصا بأن تقترن بالنوع خواص عرضية ، لازمة ،  
أو غير لازمة ، وتتعين بها مادة مشار إليها ] .  
حيث جعل التعيين بالعوارض ، لا بالوجود ؛ فإن الشيخ يريد ما أرادوه فى  
الاستدلال الأول ، وقد بينا أنه غير مخالف له .  
فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلا ، وتبعه عليه غيره .  
ومنشؤه عدم الإحاطة بأقوالهم ولا وسيلة إلى معرفة مرادهم إلا أن يحيط علمك  
بما أخذت من ضروب كلامهم .

[١١٥] كما لا يتعلق التكفير بمن يقول : يرجوع السمع والبصر إلى العلم ،  
كالأشعري ، وفلاسفة الإسلام .

والتكفير الذي صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره ، إنما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى  
بالجزئيات ، على الوجه الذي يقضى ينفي علمه تعالى ببعض المعلومات ، كما أشرنا إليه .

---

[١١٥] [ كما لا يتعلق التكفير بمن يقول . . . الخ ] .

أقول : أى كما أن رد بعض العلوم - كالسمع والبصر - إلى العلم لا يتعلق به  
تكفير ، كذلك رد بعض العلوم - وهو العلم بالجزئيات - إلى البعض الآخر - وهو  
العلم بالكليات ؛ لما فى كون العلم جزئيا بتخيل ، من النقص - لا يتعلق به تكفير .  
وليت شعري !! إذا كان الرد لدفع النقص جائزا ؛ فلم ألزم التكفير لمن يقيم البرهان ،  
على أن العلم ببعض الأشياء نقص فى حقه ، وعدم العلم كمال له ؟ .  
وكون عموم العلم كالا بالنسبة إلينا ، لا ينافى كونه نقصا بالنسبة إليه ،  
كما قال .

فكان اللازم على هذا ، أن لا ينسب كفر لقائل ، حتى نعلم أنه يعلم أنه نقص  
فى الألوهية ، ويعتقده مع اعتقاد كونه نقصا ، ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد  
فى الكتاب من [ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ] .



والحق أن هذا البحث بتمامه ، مما لا ينبغي للمؤمن أن يخوض فيه ، ويكفيه  
أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية .

ودليله : أنه خلق الكليات والجزئيات بإرادته ، على حسب علمه ، فكيف  
يفوت علمه شيء منها .

أما كيفية العلم ففى من الغيب الذى استأثر به ، ويستحيل على عقولنا  
أن تصل إليه .



[١١٦] فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار، يتوقف علمه على التصور الجزئي ، حيث قال في الإشارات :

« الرأي الكلي ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئي » .

وبيّنه الشراح بأن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته ، سواء .

ولذلك أثبتوا في الفلك ، وراء النفس المجردة ، قوة جسمانية ، هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية . وربما سماها بعضهم نفساً منطبعة .

فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة ؛ لأن مذهبهم على ما قررت ، هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء ، فيلزم تعقله للأشياء بالوجه الجزئي .

قلت : قد صرح بعضهم بأن المعلول الذي لا مثل له من نوعه — كالشمس والعقل الفعال — يصح صدوره عن رأي كلي .

وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضاً .

ومن البين أنه إذا تعقل كل معروض وعارض ، بكنهه ، حتى يصير مجموع المعروض والعارض ، منحصراً في فرد ، يكون هذا الفرد المركب ، لا مثل له من نوعه :

على أنه لا فرق بين :

النوع المنحصر في فرد .

والعرض المنحصر فيه .

في هذا الحكم .

---

[١١٦] [ فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة ... الخ ] .

أقول : هذا شك ورد على انحصار علمه تعالى في الوجه الكلي .

حاصله : أن الواجب تعالى فاعل بالاختيار .

أي : إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

وذلك مُسَلَّمٌ عند الحكماء أيضاً .

وكل ما في الكون من الممكنات - معقولات ومحسوسات - فهو معلول له تعالى،  
وفعل من أفعاله - كما قررته سابقا - من أن تحقيق مذهبهم أن كل فعل في العالم فهو  
منه ابتداء .

والفاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئي .  
أى لا يصح أن يصدر عنه فعل ، حتى يتصور خصوصيته .  
ولا يكفي تصور كلى لصدور جزئياته .

وذلك مبرهن عندهم ؛ إذ قال الشيخ في « الإشارات » :  
[ رأى الكلى ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئى ] .  
أى الإرادة الجزئية .

وبيّنه الشراح مستدلين عليه ؛ بأن نسبة الكلى إلى جميع جزئياته ، سواء .  
فتصور الكلى ، والتصديق بما يترتب عليه ، إنما ينبعث عنه ميل إلى فعل مطلق .  
والمطلق لا يصح وجوده إلا فى ضمن فرد . ونسبة جميع الأفراد إلى مطلقها مستوية .  
فليس صدور أحدها أولى بهذا التصور من صدور الآخر ، فلا بد من تصور  
جزئى تنبعث عنه إرادة جزئية لصدوره ، وإلا كان ترجحا بلا مرجح ، وإنه محال .  
ولكون رأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى ، مع كون النفوس المجردة  
إنما تدرك كليا ، ولا تدرك جزئيا ، إلا بواسطة الآلات الجسمانية .  
ولكون النفوس الفلسكية ، يصدر عنها أفعال جسمانية جزئية ، هى الحركات .  
أثبتوا للفلك - وراء النفس المجردة - قوة جسمانية ، هى مبدأ تخيل الحركات  
الجزئية ، حتى يصح صدورها عنها .

وربما سئى بعضهم - كالإمام - تلك القوة نفسا منطبعة .  
وإذا ثبت كل من المقدمتين ، عندهم ، هكذا :



. . . . .

الواجب فاعل لكل مافى العالم بالاختيار ، .  
وكل ماهو فاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئى .  
فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى .  
والجزئيات المادية ، مما يصدر عنه تعالى .  
فيتوقف صدورها ، على تصورها جزئية .  
بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة - على خلاف التحقيق - فهي صادرة عن بعض  
المبادئ العالية ، كالعقل الفعال . ويمجرى فيه مثل ما يجرى فى علم البارى .  
فالبارى تعالى يجب أن يعلم الجزئيات المادية ، علما جزئيا .  
فلا يصح ما ذكر فى توجيه مذهب الفلاسفة ، مذهبا لهم ؛ فإن قواعدهم تأباه .  
وقول الشارح : [ قلت . . . الخ ] جواب عن هذا الشك .  
حاصله : أنهم لا يريدون من التصور الجزئى - الموقف عليه الشوق الجزئى -  
ماهو جزئى حقيقى .

بل ما يكون بحيث تقتضى ماهية المتصور تعيينه بذاتها ، أو لازم من لوازمها ؛  
إذ قد صرح بعض المسلمين بتلك القواعد ، بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه ،  
كالشمس - على فرض أنه لا شمس سواها - والعقل الفعال ، يصح صدوره عن  
رأى كلى ، هو تصور ماهيته الكلية ، المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها .

قال « بهمنيار » فى « التحصيل » :

[ إن رأى الكلى لا يصدر عنه فعل معين ؛ لأن رأى الكلى لا يتناول أمرا  
دون آخر مثله .

كما أن طبيعة الإنسان ، ليس وقوعها على زيد ، أولى من وقوعها على عمرو .

فإذا لم يكن أولى بأن ينسب إلى مبدأ ، من آخر مثله ، كان نسبه إلى مبدئه ،  
ولا نسبه ، واحدة .

ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان ، ولا يترقى وجوده عنه ، عن لا وجوده .  
وكل ما لم يجب عن علته ، لم يوجد .

بل يصح في العلول الذي لا مثل له من نوعه — كالشمس والعقل الفعال — أن يوجد  
عن رأى كل .

انتهى .

وقد صرح بذلك شيخهم ورئيسهم « أبي نصر الفارابي » في « التعليقات »  
حيث قال :

[ معقول العقول الفعالة ، من كل شيء ، سبب وجوده .

ويجب أن يكون بإزاء كل معقول ، إمكان وجوده .

فإن كان الشيء الذي له إمكان وجوده ، ما يجتمع نوعه في شخصه ، لم يحتاج  
ذلك إلى مخصص ، فكان لازماً لذلك المعقول .

فإن كان ذلك الشيء ، ليس مما يجتمع نوعه في شخصه ، بل أشخاص كثيرة ؛  
فإنه يحتاج في كل شخص إلى مخصص يخصه به .

انتهى .

فلاح من بين أقوالهم هذه ، أنهم لا يريدون من الجزئي :

ما يتمتع عند العقل فرض صدقه على كثيرين .

ولكن يريدون :

ما تكون ماهيته مقتضية لتعينها :

. . . . .

إما بالذات .

أو بلازم من لوازمها .

كما سمعت .

والكلّي الذي لا يصدر فرد من أفراده ، عن العاقل بتعقله ، إنما هو ما لا يقتضى تعيينه بذاته ، أو لازمه ؛ عند التحقيق .

وأنيّ لهم أن يحكموا بتوقف الإيجاد على التصور الجزئيّ الحقيقي ، مع أن ذلك غير معقول في العلم الفعليّ ، الذي لم تكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج .

إذ الشيء مادام لم يكن ، لا يمكن تشخيصه جزئياً ؛ لما أن الوجود الخارجى من الشخصات ؛ بل هو التشخيص حقيقة ، كما سلف .

فالعاقل لفعله ، إنما يتعقل المفعول كلياً ، ثم بوجوده الخارجى كان شخصاً جزئياً .  
فهب أنه يعقله بعد ذلك ، أولاً يعقله ، ليس الكلام الآن فيه ، وإنما الكلام في التصور الذى تنشأ عنه حقيقة المتصور فى الخارج ، وهو لا محالة كلّى ، غاية أنه منحصر فى فرد .

ومن البين أنه إذا تُعقل :

معروض ، كماهية الانسان .

وعارض منضم إليه .

كالطويل بالطول المقدر .

والعريض بالعرض المقدر .

وما يتلو هذا من الأعراض .

كل ذلك بكنهه ، بحيث تحصل بذاتها عند العاقل .



[١١٧] ويمكن التوفيق بين كلاميهم بأن الكلى عندهم له معنيان :  
الأول : المشهور ، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .  
والثاني : ما هو مشترك بين كثيرين .  
وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول ، مع عدم الاشتراك في الواقع .  
وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني .  
ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة ، بحيث  
ينحصر في فرد .  
فلا تثبت النفس المنطبعة .

---

حتى يصير مجموع العارض والمعرض ، نوعاً مركباً من العارض والمعرض ،  
ومنحصراً في فرد .  
بأن تكون تلك الصورة المعقولة المركبة ، مقتضية لتعينها بذاتها ؛ لاعتبار جميع  
المخصصات فيها ، سوى الوجود الخارجى .  
فلا محالة يكون هذا الفرد المركب ذا نوع ، ولا مثل له من نوعه .  
على أننا لا نحتاج إلى اعتباره نوعاً ، بل يكفي اعتباره عرضياً منحصراً في فرد .  
إذ لا فرق بين النوع المنحصر في فرد .  
والعرضى المنحصر فيه .  
في هذا الحكم ، أى صحة الصدور عن المختار .  
فمثل زيد وعمرو ، داخل في ذلك بأى اعتبار .  
والمعجب لـ «عبد الحكيم» إذ ينقل كلام «بهمنيار» وكلام الشيخ «أبى نصر»  
ثم يطيل في العيب على الشارح بما ظنه تحقيقاً .

[١١٧] [ويمكن التوفيق بين كلاميهم ... الخ] .  
أقول : دفع لما عساه يقال : قد علمنا أن القواعد لا تأبى ، ما ذكرت من وجه :

. . . . .

قول البعض .

وقول الرئيس .

ولكن بقى أن بين الكلامين تدافعا .

قولهم : الرأى الكلى لاتنبعث عنه إرادة جزئية .

وقولهم : الرأى الكلى قد تنبعث عنه إرادة جزئية ، فى الشمس مثلا .

فأجاب : لاتدافع فإنه يمكن التوفيق :

بأن الكلى عندهم له معنيان :

الأول : المشهور المنطقى ، وهو مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

والثانى : ماهو مشترك فى الواقع ، بين الكثير .

وصحة الصدور عن الكلى ، مبنية على اعتباره بالمعنى الأول ، وليكن ذلك

فى بعض أصنافه ، كالمنحصر فى فرد .

وامتناع الصدور مبنى على اعتباره بالمعنى الثانى عموماً ، فى جميع جزئياته .

فاندفع التدافع .

لكن بقى عليهم نقض ما استدلوا به على النفس المنطبعة بأنه يجوز أن يصدر

عن النفس المجردة الحركات الجزئية ، بسبب تصور جزئيات الحركة ، بحيث ينحصر فى أفراد ، ولا حاجة إلى آلة جسمانية .

فلا تثبت النفس المنطبعة .

وأقول : لايرد عليهم ذلك ؛ فإنهم لم يثبتوا النفس المنطبعة ، لخصوص التصور

الفعلى ، حتى يكون جزئيا حقيقيا .

فإنك قد علمت أن هذا فى الفعلى لا يمكن مطلقا .

سواء فى الفلك .

[١١٨] واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام .

والحيوان .

والإنسان .

بل إنهم لما أثبتوا للفلك لذة ، بإدراك كمالاته الفائضة عليه من مبادئه ، بسبب حركاته ، وكان مجرد التصور ليس بكاف في اللذة ، بل لابد في اللذة من حصول الكمال للشيء وإدراكه .

وكان حصول الشيء محققاً لتشخصه الحقيقي ، فكان لابد للفلك من إدراكه بعد الحصول والتشخص كمالاته ، وذلك كمال بدني ناشئ من الحركة الجسمانية ، فلا يكون إدراكه جزئياً بعد الحصول ، من حيث هو حاصل له ، إلا بآلة جسمانية . ثم بإدراك ذلك الكمال الجزئي ، يشتاق إلى كمال آخر مثله ، فيتحرك إلى طلبه بحركات جزئية ، ينشأ عنها منشأ عن مثلها .

فكان من إعمال تلك القوة ، أن تحدث في الفلك تصورات جزئية ، ينشأ عنها شوق جزئي ، إلى حركات جزئية ، لكمالات جزئية . وذلك ظاهر .

وليس ماقاله الشاعر بقيد في أعناقنا .

[١١٨] [ واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام . . . الخ ] .

أقول : قد يطلق العلم في لسان أهله على معان :

منها : مبدأ الانكشاف ، أي ماهو المنشأ والعلّة القريبة ، التي بها يكون الظهور والإشراف .

ومنها : الحاضر عند المدرك .

ومنها النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم .

ومنها : الصفة القائمة بالمدرك ، التي بها يكون الإدراك . وهذا المعنى بحسب

المفهوم أخص من المعنى الأول .



[١١٩] ولذلك اختلفت فيها المذاهب .

---

وقد اتفق الحكماء على أن علمه تعالى بذاته ، أو بغيره ، عين ذاته ، كما قد برهنوا عليه ، ونقل عنهم في السابق ، فأرادوا منه - فيما اتفقوا عليه - ما هو مبدأ الانكشاف .

أى ليس مبدأ انكشاف الأشياء لذاته ، أمراً وراء ذاته .

من مبين .

أو قائم .

وهذا شيء يشترك فيه العلم ، مع بقية الصفات .

ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين ، أن يكون منه شيء عند العالم ، وذلك الشيء هو صورته الحاكية عنه ، أو نفس ذاته ، حتى يستحكم الحضور والانكشاف ، وتحقق النسبة .

وكان الواجب تعالى واحداً بالوحدة الحقيقية ، ومنزهاً أن يكون مقر حادث ، ومقدساً أن يتأخر علمه بشيء عن وجود ذاته ؛ لا سيما وكثير من العوالم ، قد أتى عليه الزمان . .

كانت مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام .

فمن ثم يلتمس العذر لمن نزه بالكلام ، وإن أخطأ المرام ، لما أنه من قبيل رمى السهام ، في حالك الظلام .

فسبحان من حير الأبواب في جبروته ، وأخذ العقول بلاهوته .

[١١٩] [ ولذلك اختلفت فيها المذاهب ... الخ ] .

أقول : لأجل أن هذه المسألة - أى مسألة علم البارئ بمعنى الحاضر عند المدرك - مما يجل خطبه ويستعصى على الأذهان ، ذلوله وصعبه ، قد اختلفت الآراء والمذاهب ، وكانت محطاً لرحال كل ذاهب :

فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته ، عين ذاته .  
وعلمه بغيره - من الممكنات - عين المعلومات .  
وذهب البعض إلى أن علمه تعالى ، صور مجردة غير قائمة بشيء ، وهي التي  
اشتهرت بالمثل الأفلاطونية .

والبعض إلى قيامها بذاته تعالى ، وظاهر عبارة الإشارات يشعر بذلك .  
لكن قد صرح في « الشفاء » بنفيه ، حيث قال :  
« هو تعالى يعقل الأشياء دفعة ، من غير أن تتكرر بها صورها في جوهره تعالى ،  
أو تتصور حقيقة ذاته تعالى ، بصورها .  
بل يفيض عنها صورة معقولة ، وهو أولى بأن تكون عقلا من تلك الصور الفاضلة  
من عقلية ذاته .

ولأنه يعقل ذاته ، وأنه مبدأ لكل شيء ، فيتعقل من ذاته كل شيء » .

---

فذهب البعض من الحكماء إلى أن علمه بذاته ، عين ذاته .  
وهي كلمة اتفاق بينهم ؛ إذ ليس يحضر المدرك من ذاته ، سوى ذاته .  
ومحل الخلاف قوله :  
[ وبغيره - من الممكنات ، عين المعلومات ] .  
أى ليس يحضر عند ذات البارى ، من المعلومات ، سوى ذاتها الخارجية .  
وهذا لا نعلم له قائلاً من الحكماء ، إلا من قال : إن الامتداد الزمانى بجميعة ،  
موجود عن البارى أزلاً وأبداً .  
والممكنات بأسرها - حتى حوادثها اليومية - رسوم عليه ، فهي بذواتها موجودة  
أزلاً وأبداً ، لا انصرام فيها ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا عدم .  
وإنما ذلك بما تترأى لغير حديد البصر .

إذ ليس من الحكماء من يقول : بأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها ، بل ذلك  
مذهب كلامى ، بل أشعري فى رأى بعضهم ، تقدم تشييع الشارح عليه .

وذهب البعض من الحكماء أيضاً : إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة عن المواد ، غير قائمة بشيء من الذوات ، حاكية عن الموجودات الخارجية ، بجميع أطوارها .

بل هي هي ، إنما تميز الخارجيات عنها ، بنيل إشراق الوجود - أي الظهور - عليها . وهي التي اشتهرت بـ [ المثل الأفلاطونية ] .

وينسب هذا المذهب إلى أفلاطون ، قال :

إن بين العالم المحسوس - أي الخارجى - .

والعالم المعقول .

علماً آخر ، يسمى [ عالم المثال ] ليس في تجرد المجردات . ولا في مقارنة الماديات .

وكل كلى ، وكل جزئى ، من الخارجيات ، فله صورة تحاكيه من ذلك العالم ،

بحيث يصح أن يقال : إنه هو . كأن الشيء واحد ، وعوالمه مختلفة .

ولا نطيل في بيان ما قاله

فهذه الصور الكائنة في ذلك العالم ، هي الحاضرة عند البارئ تعالى أزلاً وأبداً

لا يعترى بها التغير والتبدل بحال ، فعلمه بها حضورى .

وهي من الخارجيات ، بمنزلة المعقول من الماهيات منها . فتتكشف الخارجيات

بانكشاف هذه الصور ؛ لهذا كانت علماً .

وهذا الذى اشتهر من أن المثل الأفلاطونية ، هي الصور المثالية ، خلاف ما هو

التحقيق من مذهبه .

إذ قد حقق من رأيه فيها أنه يريد أن لكل نوع من أنواع العالم المحسوس ،

وما يتعلق به ، سواء كان .

فلسكياً أو عنصرياً .



. . . . .

بسيطا أو مركبا .

جوهرًا مجردًا من عالم العقولات، يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه  
من الكمالات .

وهذه هي المعبر عنها في لسان الشرع بـ [ الملائكة ] كما ورد :

[ ملك الجبال قال ] .

[ وملك البحار فعل ] .

وما يشبه ذلك في الأحاديث كثير .

ومع الاعتراف بكون هذا الجوهر المدبر جزئيا ، يقول :

[ بأنه ذلك النوع ] .

لأنه الظاهر في جميع أشخاصه ، القائم بوجودها وحفظها .

وتسمى هذه الجواهر في لسانهم بـ [ أرباب الأنواع ] و [ المثل الأفلاطونية ] .



وذهب البعض من الحكماء كـ [ أرسطو ] ومن نحائمه ، إلى أن علمه تعالى

بغيره ، صور مجردة ، لكن ليست قائمة بذاتها ، بل ذهب إلى قيامها بذاته تعالى .

وظاهر عبارة « الإشارات » يشعر بذلك ، حيث قال في « نمط التجريد » :

[ الصور العقلية ، قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا ،

كما نستفيد من السماء صورة السماء .

وقد يجوز أن تسبق الصورة أولا ، إلى العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ،

مثل ما نقل شكلا ، ثم نجعله موجودا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل ، على الوجه الثاني ] .

تهى .

وإنما كان هذا ظاهرها ؛ لأنه يمكن تأويلها بأن النحو الثاني هو سبق العلم على الوجود ، وإن كان لا وجه حصول الصورة .

ويشعر بذلك الظاهر أيضاً صريح عبارته في رسالة له في « العلم » حيث قال :  
[ العلم : إنما هو حصول الصورة المعلومة ، وهو مثال لأمر خارجي .

وذلك مطرد في القديم والحادث .

وعلم الباري تعالى مقدم على العلول الخارجي .

وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها .

ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر ؛ فإنه يستلزم الدور ، أو التسلسل .

ولزم أن لا يكون علما له ، ولا جزءاً لذاته ؛ فإنه يؤدي إلى تكثر ذاته .

ولم يكن صوراً معلقة أفلاطونية ، لما أبطلناه .

ولم يكن من الموجودات الخارجية ؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة .

فلم يبق من الاحتمالات ، إلا أن يكون في صقع الربوبية [ .

اتهي .

ويشعر بذلك أيضاً عبارة « الشفاء » بعد ترديده لإبطال الاحتمالات ، حيث قال :

[ وإن جعلت هذه المعقولات ، أجزاء ذاته ، عرضت الكثرة .

وإن جعلتها لواحق ذاته ، عرض أن لا يكون - من جهتها - واجب الوجود ؛

لملاصقة ممكن الوجود .

وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات ، عرضت المثل الأفلاطونية .

وإن جعلتها موجودة في عقل ما ، عرض ما ذكرنا قبل هذا من الحال .

فبقى أن تبهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة ، وتحفظ أن لا تكثر في ذاته

ولا تبال حينئذ أن يكون ذاته تعالى مع إضافة ممكن الوجود ؛ فإنها من حيث هي  
علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاته .  
وتعلم أن العالم الربوبى عالم عظيم ] .  
اتهى .

وما تشعر به هذه العبارات ، هو ما يعلمه القوم مذهباً للشيخ الرئيس فى هذه  
المسألة ، لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال :  
[ هو - أى البارى تعالى - يعقل الأشياء ، دفعة من غير ترتيب فيما بينها :

بالتقدم .  
والتاخر .  
} الذاتى أو الزمانى .

من غير أن تتكثربها - أى بتلك الدفعة - صورها - أى صور تلك الأشياء -  
فى جوهره تعالى - أى بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيئاً  
من ذات البارى تعالى - لما يلزم ذلك من الكثرة فى ذاته ، بعروض الانقسام حينئذ .  
أو تتصور حقيقة ذات البارى تعالى ، بصور تلك الأشياء .

بأن تكون حقيقة البارى تامة مع كل صورة ؛ لما يلزم عليه من مقارنة الممكن  
المستلزم للإمكان .

بل الصور فائضة عنه - خارجية أو عقلية - خارجة عنه .  
غايته تفيض عن ذاته معقولة له ، ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها .  
وهو - أى البارى تعالى - أولى بأن يكون عقلاً - أى علماً بالمعنى المذكور -  
من تلك الصور الفائضة عنه ، بسبب عقليته ] .

ثم برهن على ما ادعاه فى هذه المقالة بقوله :  
[ لأنه يعقل ذاته بذاته ، فذاته حاضرة عنده ، بدون الوسطة .



وإنه - أى والحال أن البارى تعالى - مبدأ لكل شيء ، فيتعقل من ذاته كل شيء ؛ لما أن العلم التام بالعلة التامة ، يستوجب العلم بالمعلول ؛ وإلا لم يكن العلم بالعلة تاما .

فحضور ذاته لذاته ، كاف عن حضور العقولات عند ذاته ، أو هو هو ؛ فلا يحتاج إلى تصور ذاته بشيء من الصور .

وحاصل هذا القول أن البارى تعالى لما كان عاقلا لذاته بذاته .  
وذاته علة تامة لجميع معلولاته .

وجب أن يكون عقله لكل من ذاته لذاته ؛ بدون احتياج إلى شيء وراء ذاته .  
وهذا على أن قوله :

[لأن ... الخ] بدون [واو]  
وعلى نسخة [الواو] يكون قوله :  
[لأن ... الخ] .

علة مقدمة على معلولها .

معلولها قوله :

[فيتعقل من ذاته كل شيء] .

والمعنى بحاله ، إلا أنه على هذه النسخة الأخيرة ، يكون استثنافا لدفع ما يتوهم من السالف .

وبالجملة : فلم الأول تعالى بذاته ، وبغيره ، لا بكثرة في ذاته ، ولا في صفاته .

وقد نقل « الصدر الشيرازى » عن الشيخ مثل هذه العبارة ، وقال :

[فإن عقل الأول ومعقوليته ، عبارة عن تجرده عن المادة ، وهو أمر سلبى ، فقد

تضارب قول الشيخ في هذه المسألة] .

[١٢٠] وكلام شارح « الإشارات » في شرح « الإشارات » وغيره ،  
يحموم حول ظاهر كلام « الشفاء » في هذا الموضع .  
فإنه قال :

« كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته ، التي  
هو بها هو .

لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك  
الصادر ، التي هو بها هو .

واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئا بصورة يتصور بها ، أو يستحضر بها ؛  
فهو صادر عنك ، لا بإفرادك مطلقا ، بل بمشاركة ما من غيرك .  
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ،  
كذلك تعقلها أيضا بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .  
بل إنما تتضاعف اعتباراتك .

المتعلقة بذاتك .

أو بتلك الصور فقط .

أو على سبيل التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذا الحال ؛ فما ظنك بحال  
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه .

---

[١٢٠] [ وكلام شارح الإشارات . . . الخ ] .

أقول : قد يبدو لظاهر النظر في قول « الشفاء » المذكور آنفا ، أن علم الواجب  
تعالى بالصادرات عنه ، هو :

عينها في أول الصادرات .

وصورها الحاضرة عند الصادر الأول في غيره .

أو عينها في الكل .

لكن الثاني غير محتمل من قول « الشيخ » فإن « الشيخ » ينزه الباري أن يجهل الحوادث قبل وجودها، فلم يبق مما ينبغي، عنه ظاهر القول، إلا ما كان من الاحتمال الأول. ولزوم الصادر الأول لذاته ، يدفع ما يرد عليه من مثل هذا الذي أورد على الثاني، وإن كان لنا فيه كلام يأتي .

وكلام شارح الإشارات « المحقق الطوسي » في شرح الإشارات - في مقام شنع فيه على الشيخ ، على خلاف ما التزمه - يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ، في هذا الموضع ، على الاحتمال الأول .

فإنه - أي شارح الإشارات - قال في شرح الإشارات :

[ كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته - أي في أن تدرك ذاته ذاته - إلى صورة غير صورة ذاته - أي غير هوية ذاته الخارجية ، التي هو بها هو - بل ذاته كافية في علمه بذاته : فإن صورة غير ذاته :

إن كانت مباينة لذاته ، فكيف تكون مرآة لها ؟ .

وإن كانت وجها من وجوه ذاته ، فذاتها أقرب لذاتها ، من وجوها ، فهي أحق أن تكون إدراكا لذاتها .

كذلك لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التي هو بها هو ؛ وذلك لأن الصادر عن الذات ، للذات ، وجه من وجوه الذات .

فإن صدر كان ؛ كأن الذات قد حضرت عند ذاتها - بوجه القيد - بعد حضورها

لا به .

وحضور الذات عند الذات ، كاف في علمها بذاتها ، على أي نحو من أنحائها .



فإن تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصورها ، بتمثال آخر ، فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور .

ولا يحتاج الأول إلى الثانى ، فى كونه حضورا عند الذات .

فالعلم بالصادر ، سوى الصادر ، فمن ثم صح التشبيه بين موضوعى :  
العلم بالذات .

والعلم بالصادر .

أى لأن الثانى من قبيل الأول .

واعتبر من نفسك بوجدانك ، أنك إذا تعقلت شيئاً كالإنسان ، بصورة تتصوره بها ، كحده - الحيوان الناطق - أو تستحضره بها عند الذهول عنه .

فهى - أى تلك الصورة - صادرة عن نفسك ، فائضة عنك ، لك .

لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقاً .

بل وإن كنت منفرداً فى ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه ، فلست منفرداً عن مبادئ العالية .

بل إن نسب إليك الإصدار ظاهراً ، فذلك بتأثير ما ، من غيرك ، وهو مبدؤك الأول الواجب الوجود ، كما سبق أنه التحقيق .

ومع ذلك فإنك لا تعقل تلك الصورة الصادرة عنك ، بغيرها . بل كما كانت تلك الصورة وجهاً من وجوه ذلك المتصور ، فتعقل ذلك الشيء المتصور ، بها .  
كذلك تعقلها أيضاً بذاتها ؛ لما أنها من إضافات ذاتك الحاضرة عندك بها ، فتعقلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة ، عند ذاتها .

فتعقل الإنسان والحيوان الناطق ، بتلك الصورة الواحدة - وهى الحيوان الناطق -

[١٢١] ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط في تعقلك إياها .  
فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلا لها ، بل إنما كان كونك محلا لتلك  
الصورة ، شرطا في حصول تلك الصورة لك ، الذي هو شرط في تعقلك إياها ، إن  
حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول .  
فإن حصلت تلك الصورة لك ، بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من  
غير حلول فيك .

---

من غير أن تتضاعف الصور فيك ، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط ،  
فتعتبرها من حيث هي :

مبدأ انكشاف الإنسان بصورة حده .  
ومبدأ انكشاف الحد بنفسه فقط .  
والمعلقة بتلك الصورة فقط ، لكونها علما للإنسان ، وعلما لذاتها .  
أو الاعتبارات على سبيل التركيب ، من الاعتبارات المتعلقة بالذات ، والمعلقة  
بتلك الصورة .

وإذا كان هذا حالك ، مع ما يصدر عنك ، مع أنه بمشاركة غيرك .. وإضافته  
إليك ليست بالحقيقة .

فما ظنك بحالة العاقل ، مع ما يصدر عنه بذاته ، لذاته ، وإضافة إليه على وجه  
الحقيقة ، من غير مدخلة غيره فيه ؟ .

فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجها من وجوهه ، فيدرك بحضوره مع  
ذاته ، بدون شيء آخر يعود منه على مصدر هو المدرك .

[١٢١] [ ولا تظن ... الخ ] .

أقول : قد يكون من ظنك أن هذا التقريب بالاعتبار الوجداني ، غير تام ؛  
وذلك لأن صورة الحيوان الناطق ، إنما كانت كافية في انكشافها لذاتك ؛ لأنك  
محل لها ، فكانت من صفات الذات .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، في كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحمل فيه .  
فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالة فيه .  
وإذ قد تقدم هذا ، فأقول :

---

وحضور الذات المتصفة عند نفسها ، كاف في تعقلها وأوصافها .  
وليس كل صادر عن العاقل ، حالا فيه . فليس يلزم أن كل صادر عن العاقل ،  
فصورته التي بها هو ، كافية في تعقل المصدر له لفقد شرط التعقل ، وهو الحلول ، حينما  
لم يكن حالا .

فهذا ظن بين الفساد ؛ فإن المفهوم من العلم ، ليس إلا الحاضر عند المدرك .  
وهذا لم يؤخذ في تحصيله حلول ، ولا عدمه ، بل لا يصح .

فإنك قد تدرك ذاتك ، بحضور نفس ذاتك ، مع عدم إمكان الحلول .  
وقد تدرك بالحلول في غير ذاتك .

فليس يجوز أن يقال : إن الحلول شرط في التعقل ، بل يجب أن يقال : إنه  
لما كان الواجب في العلم ، حضور العقول لدى العاقل ، وجب أن يكون هذا الواجب  
على أي أنماثه .

وربما لا يمكن حضور الذات عند الذات ، لما منع ؛ فتحضر الصورة ، فلا بد  
أن تكون حالة في العاقل .

وقد يمكن حضور ذات العقول عند العاقل ، فذاك أتم وأجلى .  
فكونك محلا للصورة ، إنما هو شرط في الحصول ، الذي هو اللازم في العلم  
على الوجه الأول .



[١٢٢] قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين :

فإن كان الحصول بوسيلة أخرى ، سوى الحصول ، حصل التعقل أيضاً بدون الحلول ؛ لما أن المدار في العلم حصول المعقول من أى طريق أتى .

فإن ذهب وهمك ، إلى أن لا سبيل إلى الحضور ، فيما وراء الذات ، إلا سبيل الحلول ؛ لما أنه أتم النسب للاتصال ، بعد الاتحاد ، فتفطن واعلم أن مدار أمر الحضور عند الغير ، إنما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما .

ومعلوم أن نسبة الشيء لفاعله ، ليست أدنى من نسبته لقابله ، بل النسبة للفاعل أرقى وأعلى في مقام الاتصال ؛ فإن الشيء قد يكون لفاعله بالاقضاء ، كما في الفاعل التام ، بل في جميع الفاعلين .

والناقصات متممات لنفس الشيء ، لا لنفس فاعله .

بخلاف نسبته إلى القابل فإنها الإمكان دائماً .

فالنسبة إلى الفاعل ، نسبة هي أتم النسب .

بل المحقق يعلم أن تعقل الصورة ، إنما كان لما للعقل فيها من الفعل .

ولو أنه كان قبولا محضاً ، لم يُفد تعقلاً ، فلتفهم .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له ، حاضرة عنده ، من غير أن تحمل فيه .

فهو عاقل لها ، من غير أن تكون حالة فيه .

[١٢٢] [ قد علمت أن الأول عاقل لذاته . . . الخ ] .

أقول : قد علمت بما بيّن في محله ، أن الواجب عاقل لذاته ، لحضور ذاته

المجردة عند ذاته ، من غير تغاير بين :

ذاته .

وعقله لذاته .

ذاته .

وعقله لذاته .

في الوجود ، إلا في اعتبار المعتبرين .

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين :

أعنى ذاته .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا في الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً .

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له .

شيئا واحدا في الوجود ، من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للآخر ، والثاني

متقرا فيه تعالى .

---

في الوجود الخارجى ؛ فإن العلم بالذات ، عين العالم والمعلوم ، بدون مغايرة في الخارج ، كما أشرنا إليه فيما سبق .

بل ولا تغاير في الوجود العلمى أيضاً ، إلا بالاعتبار البحث الاختراعى ، الذى لا منشأ له في نفس الأمر .

وقد ذكر ذلك « الشيخ » في « الشفاء » حيث قال :

[ ذاته تعالى ، عقل ، وعقل ، ومعقول ؛ لا أن هناك أشياء متكررة .

وذلك لأنه ؛ بما هو هوية مجردة عقل .

وبما يعتبره أن هويته المجردة لذاته ، معقول ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة عاقل ذاته .

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين ، اعتباريا محضا .  
فاحكم بكونه في العلولين كذلك .

فإذن وجود العلول الأول ، هو نفس عقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة  
مستفاضة ، مستأنفة تحمل في ذات الأول ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

---

فإن [ المعقول ] هو الذى ماهيته المجردة لشيء .  
و [ العاقل ] هو الذى له ماهية مجردة لشيء . وليس من شرط هذا الشيء أن  
يكون هو ، أو آخر ، بل شيء مطلقا .

والشيء مطلقا أعم من أن يكون هو ، أو غيره .  
فالأول : باعتبارك أنه ماهية مجردة لشيء ، هو عقل .  
وباعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .  
وباعتبارك أن الماهية المجردة ، لشيء ، هو معقول [ .  
إلى أن قال :

[ فقد فهمت أن نفس كونه معقولا ، وعاقلا ، لا يوجب كونه اثنين في الذات .  
ولا اثنين في الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين :  
أن كونه عاقلا .

وكونه معقولا .

إلا اعتبار أن مجردة لذاته .

وأن ماهية مجردة ذاتها له . ]

وهنا تقديم وتأخير في المثال .

والفرض المحصل واحد .

انتهى .

فقد علمت أن لاتغاير بين ذاته ، وعقله لذاته ، بوجه .



وبرهنت في مقامه ، أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، فحكمت .  
أن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .  
فإذا حكمت بكون العلتين :  
أعنى ذاته التي هي علة للمعلول الأول .  
وعقله لذاته الذي هو علة لعقله للمعلول الأول .  
شيئاً واحداً في الوجود ، لما سبق .  
فاحكم بكون المعلولين :  
أعنى العقل الأول ، الذي هو معلول الذات .  
وعقل الواجب إياه ، الذي هو معلول العقل الأول لذاته .  
شيئاً واحداً من غير تغاير بين هذين المعلولين ، يقتضى أن يكون :  
أحدهما : وهو المعلول الأول ، مبيناً للواجب ، غير متقرر فيه .  
والثاني : أى عقله للمعلول الأول ، متقراً فيه ، غير مبين له  
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً ، ليس فيه شائبة الاستناد لواقع ؛  
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك ؛ إذ العلة الواحدة إنما يصدر عنها معلول واحد .  
واثنينية المعلول بوجه ، فرع عن اثنينية العلة ؛ وإذ لا اثنينية بين العلتين ،  
فلا اثنينية بين المعلولين .  
فإذن وجود المعلول الأول وذاته ، هو نفس عقل الأول إياه ؛ لا انتفاء التغاير  
بينهما ؛ لا انتفاء التغاير بين علتيهما .  
فقد كان عقل الواجب لمعلوله ، بدون احتياج إلى صورة مستأنفة متقررة في ذات  
الأول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .  
وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات ، إنما هو  
بمحصول صورة المعلوم ، في ذات العالم .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولاتها ، بحصول الصور فيها ، وهى تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب ؛ كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية - على ما هى عليه فى الوجود - حاصلة فيها .  
والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر ، مع تلك الصورة لا بصورٍ غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور .

وكذلك الوجود على ما هو عليه .

فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال .

---

فلا بد من حصول صورة من العقل فى ذات الأول ، حتى يعقله ؛ لما قد مهدناه فى المقدمة : أنه ليس كل عقل يحتاج إلى حلول الصورة فى العاقل ، بل ذلك فى غير عقل الفاعل للصادر .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر ... الخ ] .

أقول قد أثبت أن عقل الأول لمعلوله الأول ، عين المعلول بهويته الخارجية .  
ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الأول بجميع ذرات الوجود المعلولة له ، على وجه لا يتقرر شيء من صورها فى ذاته تعالى .

وحاصله : أن الجواهر العقلية - التى منها المعلول الأول - إنما تعقل ما ليس بمعلول لها ، بصورة تحملها من ذلك الذى ليس بمعلول .  
وقد تحقق فى محله : أن الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب ، بإشراق الواجب عليها .

وقد سمعت مراراً أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .  
وكل ذرة من ذرات الوجود ، فهى معلولة للحق الأول تعالى .  
فلما تعقل المعلول الأول الواجب الأول ، وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الأول .

[١٢٤] قلت : هذا الكلام إقناعي ، من وجوه :

وحيث إنه تعقل لما ليس بمعلول ، فليكن بحصول الصور في ذات العقل الأول .  
فصور جميع الموجودات — مما كان ، وما يكون — حاصلة في ذات العقل الأول .  
والحق الأول ، يعقل العقل الأول ، بعقل هو عين العقل الأول ، فليعقل جميع  
ذرات الوجود بتلك الصور الحالة في العقل الأول ، لما أنها حاضرة في العقل الذي  
هو حاضر عند الأول بذاته ؛ بدون احتياج إلى حضور آخر ، ولا صور لتلك الصورة .  
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، بدون لزوم محال .



وبما قررنا تبين لك ، أن المقدمة التي قدمها المحقق ، نافعة في دليله ، بل  
عليها مداره .

واندفع ماشوش به الحواشي .



ثم إن على هذا المحقق كلاما من وجوه كثيرة .  
منها : أن علم الأول يجب أن يتقدم بالذات على معلولاته ، وإلا كانت صادرة  
عن الذات ، مع الشعور ، لا بالشعور .  
وهذا يناق ما تقرر في مداركهم ، من أن نظام الوجود إنما هو ناشئ من  
علمه تعالى ، ومتسبب عنه .  
وأن علم الواجب يجب أن يكون فعليا ، بحيث يكون مبدءا لتقرير الحقائق  
في الخارج .

وتحقيق هذا المحقق ، قاض بأن وجود الحقائق ، هو العلم ، لا مسببه .

ومنها غير ذلك ، مما لا نطيل بذكره .

ومنها بعض ماسيذ كره الشارح .

[١٢٤] [ قلت : هذا الكلام إقناعي . . . الخ ] .



الأول أن ما ذكره من أنه :

كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته ، لذاته ؛ إلى صورة غير صورة ذاته ، لا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عنه لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر .  
غيرُ بَيِّن .

وما ذكره من الاعتبارات من نفسك ، لا يفي ببيانه ، ولا بالتأنيس به ؛ فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل ، من صفات ذاته .  
والذات مع سائر صفاته ، حاضرة عند نفسه ، غير غائبة عنها .  
وليس المعلوم الأول من صفات الواجب ، حتى يكون حضوره مستلزماً لحضوره ، وإدراكه مستلزماً لإدراكه .

---

أقول : أى أن كلام شارح « الإشارات » إقناعى ، أى خطابى غير برهانى .  
والمقام مقام البرهان فلا تفيد فيه الخطابة .  
وبيان أنه غير مبرهن من وجوه .

الأول : أما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل ، في عقله للصادر عنه ، إلى سوى ما به الصادر ، قول بغير دليل ، فكان الواجب أن يستدل عليه ، حتى ينظر في دليله .

وليس من الجائز إهماله عن البيان ، مع أنه مقدمة البرهان .  
وأما ما أوضحه به من الاعتبار بالنفس ، فتمثيل للإيضاح لا يفي بالبيان البرهانى ، بل ولا يُستأنس به ؛ للفارق بين المثال ، والمثل له ؛ فإن الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا ، من صفات نفوسنا .

فحضور نفوسنا عند نفوسنا ، يستلزم حضور الصور العقلية عندها ؛ لا استلزام حضور الموصوف ، حضور الصفة .

بخلاف العقل الأول مع الواجب ؛ فإنه مباین له بالذات .

[١٢٥] الثانى :

أن تعقل الصورة بنفسها - من غير احتياج إلى صورة أخرى - ليس لعلاقة

فحضور البارى عند ذاته ، لا يستلزم حضور العقل الأول ، عند ذات البارى تعالى ، فإن حضور أحد المتباينين عند شيء ، لا يستلزم حضور الآخر عنده .  
فلا يستلزم إدراك البارى لذاته ، إدراكه للعقل الأول .

فقول الشارح :

[ حتى يكون حضوره مستلزما . . . الخ ] .

صريح فى أنه مانع لكون العقل الأول ، حاضرا عند ذات الواجب بذاته ،  
أى بل لا بد فى حضوره عندها ، من شيء آخر ، كصورته ، فلا تغفل .  
هذا ما قاله الشارح .

وأقول : أنت تعلم أن هذا هو الظن الذى نفاه المحقق بقوله :  
[ ولا تظنن ] .

فكان من الواجب على الشارح أن يكتفى بالإيراد الثالث عن هذا الإيراد ،  
حتى تنظر ماذا يكون .

وأما منع الشارح لكون العقل الأول حاضرا عند البارى بذاته ، فكابرة  
فى البديهى ؛ إذا البداهة قاضية بأن الفاعل لا يؤثر فى الغائب عنه ؛ إذ لا بد من تحقق  
العلاقة بين المؤثر والمؤثر .

وكيف يقال : إنه صادر عنه ، وناشئ وآت منه ، مع أنه غائب عن ذاته ، منقطع  
الصلة عنها ؟ !

إن هذا إلا بهت ، فليس الحضور لعلاقة الوصفية فقط ، بل من موجبات الحضور  
علاقة التأثير .

[١٢٥] [ الثانى أن تعقل ... الخ ] .

الصدور ، حتى يقال : إذا تعقلت النفس صورة بنفسها ، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها ، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته — من غير مداخلة غيره فيه — إلى غيره بل تعقل الصورة :

بعلاقة الحلول .

أو بالصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، في الواجب تعالى عن ذلك .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور ، غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة ، لكان مقرباً لهذا المدعى .

وليس الأمر كذلك ؛ فإننا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا ، المبينة لنا ، إلى الصورة ، كما يشهد بها الوجدان .

---

أقول : لا يكون الشيء أولى من نظيره ، في حكم ، إلا لو كان موجب الحكم ومداره ، في ذلك الشيء ، أقوى وأولى منه في نظيره .

فيقال : إذا ثبت الحكم في ذلك النظر ؛ لأجل هذا المدار ، فأولى أن يثبت في ذلك الشيء ، لأجل هذا المدار بعينه .

إذا علمت هذا ، علمت أنه يرد على « المحقق » فيما ذكره من أن :

تعقل الباري للمعلول الأول ، بدون صورة ، سوى هوية المعلول الأول ، أولى بالوقوع والتحقق ، من تعقلنا للصورة الحاصلة فينا ، بدون تجدد صورة لتلك الصورة ؛ لما أن الصدور :

في الأول ، بلا مشاركة .

وفي الثاني ، بالمشاركة .

منع ظاهراً .



فإن مدار التعقل ليس هو الصدور فتعقلُ النفس الصورة بنفسها - بدون احتياج إلى صورة أخرى - ليس لعلاقة الصدور ؛ حتى يقال : إذا تعقلت النفس الصورة بنفسها ، لهذه العلاقة ، مع أن الصدور بالمشاركة ؛ فليكن تعقل الواجب للمعلول الأول - بدون احتياج إلى صورة سواء - أولى .

لما أن العلاقة - وهي الصدور هناك - أقوى ، لمكان الاستقلال ، وعدم المشاركة ، بل مدار التعقل هو الحلول فقط ، أو هو مع الصدور .

فتعقلُ النفس :

بعلاقة الحلول .

أو بعلاقة الصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، في ذات الواجب تعالى ، فقد قُددَ فيه تمام المدار ، أو جزؤه ؛ فلا يقع التعقل .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور المباشرة لها ، كحركات الجسم غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة - أى صورة ذلك الصادر - لسهل علينا الجزم ، بأن الحلول ليس بمدار للتعقل ، ولا جزء المدار .

وانفرد الصدور بالمدارية .

فكان الإتيان بحكم النفس مقرباً لهذا المدعى ، وليس الأمر كذلك - أى ليست النفس عالمة ببعض المباشرات بدون صورة - فإننا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا ، المباشرة لنا ، إلى الصورة ؛ كما يشهد به الوجدان ؛ فإننا نحس الصادر عنا بحواسنا ، التي لا تدرك إلا صوراً تذهب إلى الحس المشترك والخيال ، وسائر القوى .

ونحن نقول : مَنعُ الشارح هذا ، بمنزلة منع الشيء بعد تسليمه ؛ فإنه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرك ، والكلام فيه .

[١٢٦] الثالث :

أن قوله : « ولا تظنن : أن كونك محلاً لتلك الصور ، شرط في تعقلك إياها ؛ فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلاً لها . »  
ضعيف ؛ لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين ، من كونه :

فالمدار الحضور ، لا الحلول ، ولا الصدور .

وذكر الصدور ، لكونه علاقة للحضور ، الذي هو علاقة التعقل ، لا لأنه علاقة التعقل ومداره .

والمحلل الأول ، حاضر عند الأول .

فمنع كونه علماً ، منع لكون الحاضر عند المدرك ، علماً .

فإن كان ثم نزاع ، فليكن في أصل مفهوم العلم ، وليس هذا محله .

وقوله : [ نعم ، لو كانت ... الخ ] .

شرطية صحيحة ، مقدمها واقع ، فتاليها لازم .

وذلك لأننا قد نعلم حركاتنا ، وسكناتنا بدون صور تحمل في ذواتنا ؛ فإن الأكمة

الأصم ، فاقد الذوق ، واللمس ، والشم ؛ إنما يتحرك عن إرادة صادرة عن تعقل .

وليس لنا فعل مباين لنفوسنا ، سوى حركاتنا وسكناتنا ، غاية الأمر أنا ندركها

بإدراك آخر ، بعد الصدور عنا ، بحواسنا .

وبعد الغيوبة عنا ، قد يكون ذلك ، وتارة لا يكون .

وأيضاً الصور الإدراكية - في الآلات الجسمانية - مباينة للنفس لا محالة ، ولا

تحتاج النفس في إدراكها إلى سواها ، على ما قالوا ، وبينوه .

فعلم النفس بالصادر المباين ، لم يحتاج إلى صورة ، سوى مابه المباين ، هو كما يشهد

به الوجدان .

[ ١٢٦ ] [ الثالث : أن قوله : ولا تظنن ... الخ ]

ذات العاقل .

أو وصفه له .

[١٢٧] الرابع :

أن قوله : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل » .

غير ظاهر ، بل يكاد يكون مصادرة .

أقول أى مما يرد على قول « المحقق » : [ ولا تظن أن كونك محلاً للصورة شرط في تعقلك إياها . . . إلى آخر ما قاله الشارح فيما سبق ] .

أنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد أمرين :

كون المعقول ، ذات العاقل .

أو وصفه له حالاً فيه .

فلا يمكن التعقل ، لما ليس واحداً منهما .

وأنت قد علمت : أن شرط التعقل هو الحضور على أى وجه .

وأن كون الشرط أحد الأمرين ، باطل بعلم النفس ، بصور الجسمانيات الحالة في الآلات ، مع أنها مباينة لها ، ليست ذاتها ، ولا وصفها لها .

بل هي وصف للجسم الذى هو آلتها .

وما قد يتمحل به للشارح ، مما ذكره الحواشى ، ضعيف لا يعبأ به .

[١٢٧] [ الرابع : أن قوله : « فإن حصلت . . . » النخ ] .

أقول : يريد أن يمنع قوله :

[ فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه ، سوى الحلول فيك ، حصل التعقل ]

بأنه غير بَيِّن ولا ظاهر ، بل هو عين المدعى .

فأخذه في الدليل يكاد يكون مصادرة .



[ ١٢٨ ] الخامس :

أن قوله : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، في كونه حصولاً لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله » .

إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن .

و بالنظر إلى الفاعل واجب .

فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق ، فلا يكون دون حصوله للقابل .

---

وإنما لم يكن مصادرة ، بل قريباً منها ، لما في التفريع من شائبة الاستدلال .  
وأنت خير بأنه إن سلم ، أن المدار هو الحضور - على أى وجه - :

لا الحلول فقط

ولا مع الصدور .

ولا بشرط كون العقول ذات العاقل ، أو صفاته .

فمن الواجب عليه أن يقبل قوله :

[ فإن حصلت . . . الخ ] .

وهذا المسلم برهانه ، المتفرع هو عليه ، وإن لم يسلم ذلك ، بناء على منعيه السابقين .  
فقوله :

[ فإن حصلت . . . الخ ] .

قول مدلل مطعون في دليله ، بالمنوع السابقة ، فلا يحصل الطعن فيه ، وجهاً مستقلاً ؛ إذ لا طعن فيه سوى ما سبق من المنوع .

فكان عليه أن يحذف هذا الرابع .

[ ١٢٨ ] [ الخامس : أن قوله : ومعلوم . . . الخ ] .

أقول إيراد على بيان « المحقق » وجهة الحصول بما سوى الحلول ، وهي الصدور

بقوله :

فسلم ، لكن لا يظهر أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى فى حصول التعقل .  
بل ربما كان هذا النحو من الحصول - أعنى الحصول للقابل - فى بعض الموجودات ،  
وإن كان أضعف من الحصول للفاعل - فى معنى الوجوب ، والإمكان - شرطاً  
للتعقل ، كما أن حصول السواد للقابل شرط الانصاف بالسواد .  
وحصوله للفاعل - وإن كان أقوى من الحصول للقابل - لا يستلزم الانصاف به .  
وإن أراد أن حصوله للفاعل ، فى كونه علماً ، ليس دون حصوله للقابل ، فى  
ذلك ، فممتنع .

[ ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولاً لغيره . . . الخ ] .  
وحاصل الإيراد : أنه إن أراد أن حصول الشيء بالنظر إلى القابل ، ممكن ؛ لجواز  
أن ينعدم المقبول ، مع وجود القابل - من حيث هو قابل - ولا يستحيل عدم المقبول ،  
بالنظر إلى ذات القابل - من حيث هو قابل - بوجه .  
وحصوله بالنظر إلى الفاعل واجب ، لعدم جواز عدم المعلول ، مع وجود العلة ،  
إذا استكملت شروط العلية . فيستحيل عدم الشيء عند وجود فاعله ، من حيث هو  
فاعل ، خصوصاً إن كان تاماً .

وما ذاك إلا لقوة استناد منه إليه ، فيدوم بدوام ذاته ، كأنه من تمام ذاته ،  
فيكون حصوله للفاعل آكد ، وأوثق ؛ فلا يكون دون حصوله للقابل .  
فسلم ، لكن لا يظهر ، ولم يتبين ببرهان أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى  
فى حصول التعقل ، وأن العمدة فى التعقل هو قوة النسبة .

ولم لا يجوز أن الحصول بوجه الحلول - وإن كان أضعف - يكون شرطاً فى التعقل ؛  
فإن القوة فى طرف الوجود - من وجوب ، وإمكان - وهى غير ما الكلام فيه  
من التعقل .

[١٢٩] السادس:

أن قوله : « إذ حكمت بكون العلتين :  
أعنى ذاته .

كما أن حلول العرض في المحل ، شرط في اتصاف المحل بالعرض ، وبه يحصل  
الاتصاف .

بخلاف حصوله للفاعل ، وإن كان آكد ، فليس بشرط في اتصاف الفاعل به ،  
ولا يحصل به الاتصاف .

وإن أراد أن حصوله للفاعل ، في كونه حصولا لغيره ، على وجه كونه علما ؛  
ليس دون حصوله للقابل في ذلك ، على هذا الوجه .  
فمنوع ، وأول الكلام .

ونقول : أما شرطية القبول في العلم ، فقد مر عليك ما ينبغيها في الوجه الرابع .  
ثم إنك قد سمعت مرارا أن العلم هو الحاضر عند المدرك .  
وإذ كان الشيء حاضرا ، عند ما ليس بلازم أن يكون حاصلا له ، فلا أن يكون  
حاضرا عند ما نسبته إليه نسبة تمام الذات من الذات ، أولى .  
وأنتي للعاقل أن يذهب إلى صدور الشيء . عما كان مقطوع الصلة عنه ، ولم يكن  
حاضرا لديه .

فالتفت أدنى التفات ، لما أومأنا إليه ، في هذه المقالات ، تنتقل إلى درجة أعلى .  
وأنت ترى أن كثيرا من وجوه الشارح هذه ، مكرر يرجع بعضه إلى بعض .  
ولكن كأنك لا ترى بأسا ، بأن يتكرر الإيراد ، عند اختلاف المورد .

[١٢٩] [ السادس : أن قوله : إذا حكمت . . . الخ ] .

أقول : يريد أن يمنع قول « المحقق » :

[ إذا حكمت باتحاد العلتين ، فاحكم باتحاد المعلولين ] .



وعقله لذاته .

شيئا واحدا في الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً :

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له .

شيئا واحدا » .

تحكم بحت ؛ إذ ذات المعلول الأول - بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج - علة للمعلولات الثلاثة ، المتباينة في الوجود ، كما تقرر في موضعه .

فالعلل متحدة في الوجود .

والمعلولات متباينة فيه .

---

فقوله :

[ تحكم بحت ] .

أى قول غير مبرهن ، أى ممنوع حتى يبرهن عليه .

وسند المنع أن ذات المعلول الأول واحدة ، ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية ، ليست

تزيد على تلك الذات في الخارج ؛ مع أنها بهذه الاعتبارات - التي لا تزيد عليها في

الخارج - علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الخارج .

فليس يلزم من اتحاد العلة في الوجود الخارجى ، اتحاد المعلول فيه ؛ وذلك مبين

في موضعه ، وهو ظاهر .

وأنت خير مما أسلفناه أن التغاير بين :

ذات البارى .

وعلمه بذاته .

وهى محض ، ليس له منشأ انتزاع في عالم الخارج ، فلا تحقق له في نفس الأمر ،

فلا يتعدد به المعلول ، بخلافه في المعلول الأول .

[ ١٣٠ ] السابع :

أن القول بتعقل الواجب ، صور الموجودات الكلية والجزئية ، بواسطة حصولها في الجواهر العقلية .

وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية ، مع تلك الصور .  
ينفضى إلى كون علم الواجب بها ، متأخرا ، عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها .

---

على أن « المحقق » قد بين تعدد المعلول الأول باعتباراته ، ببيان قد سبق منا نقله ، يقضى بأن التعدد ليس في الانتزاع فقط ، بل وفي الوجود الخارجى .  
كيف ! ! ولو كان مدار التعدد ، على التعدد - وإن بالاعتبار - مع أن القول بأن علم البارى بغير الذات بالاعتبار ، لكان يصح أن يصدر عن البارى متعدد ، مع أن إطباقهم ، على خلافه .  
فليس التعدد الاعتبارى ، مدارا للتعدد الذى ذهبوا إليه ، فى صدور التعدد عن الأول .

وأما المقدمة الممنوعة ، فقد تقدم لنا الاستدلال عليها ، فلا تغفل .

[ ١٣٠ ] [ السابع : أن القول . . . الخ ] .

أقول : إذا قال قائل : [ إن العلم هو الصورة ، أو الذات الحاضرة ] .

أو [ لا يكون العلم إلا بالصورة ، أو الذات الحاضرة ] .

فإنما يريد - بمقالته هذه - أن لا علم قبل تلك الذات ، أو حضورها ، ولا قبل

تلك الصورة ، وإن بالمرتبة .

وقد قال « المحقق » :

[ إن تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية ، إنما هو بواسطة حصولها

فى الجواهر العقلية ، مع تعقل الواجب لتلك الجواهر ، مصاحبة لتلك الصور .

[ ١٣١ ] على أن ارتسام صور الجزئيات المادية ، في الجواهر غير الجسمانية ، المجردة ، ليس مستقيماً على أصول الفلاسفة ؛ لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ، تُرسم صورها في تلك الآلات .

فلا محالة أن لا علم للواجب ، سوى تلك الصور .  
وحصول هذه الصور في العقول ، هو تعقل العقول لها .  
وقد قلنا : إن علم الواجب إنما هو بواسطة ذلك الحصول ، فانجر ذلك إلى أن علم الواجب ، إنما كان بواسطة تعقل العقول ، لتلك الصور .  
فعلم الواجب متأخر ، عن علم العقول ، بالمرتبة .  
وهو ظاهر الفساد .

وقد يقال : إن حصوله للجواهر ، هو بعينه ، حصوله للواجب ، فكان تعقل الواجب ، عين تعقل العقول .  
فلتلك اعتباران :

اعتبار حضورها عند العقول ، فهي تعقلها .  
واعتبار حضورها عند الواجب ، فهي تعقله .  
والاعتباران في مرتبة واحدة .  
بل إذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها ، فحضورها لدى الواجب أقدم .  
وهو ظاهر .

[ ١٣١ ] [ على أن ارتسام صور الجزئيات . . . الخ ] .  
أقول : على أنه لو ذهب ذاهب إلى الدفاع عما قدمنا ، فيرد على « المحقق » أن قوله : هذا - أي أن صور الموجودات الكلية والجزئية ، مرتسمة في العقول - مناقض لأصول الفلاسفة ؛ فإن ارتسام صور الجزئيات المادية ، في الجواهر المجردة ، غير الجسمانية كالعقول ؛ ليس مستقيماً على أصولهم : لأن المجرد عندهم ، لا يدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ترسم صورها في تلك الآلات .  
وليس للعقول العاليات ، آلات ؛ فليس مستقيماً من « المحقق » أن يذهب إلى



وليست تلك الآلات موجودة ، بل نفس تلك الجواهر المجردة ، معلولة لذاته تعالى ، فلا تجرى فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب .

أن صور الجزئيات حاصلة في العقول ، وبها كان علم البارئ بها ، على أصول الفلاسفة .  
فإن قال : أردت من ذكر العقول ، التمثيل ، للتقريب للعقول .  
وحقيقة قولي : أن علم البارئ بالمعقولات ، بحضور صورها في العقول العاليات .  
وعلمه بالجزئيات المادية ، بصورها المرتسمة في الآلات الجسمانية ؛ كالنفس المنطبعة في أجرام السماويات .

وكل : من العقول العاليات .  
والآلات الجسمانية . } بما فيها من صور المعلومات .

حاضر لديه تعالى ، فهي علمه .

ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية .

فنقول : قد بنيت هذا المطلب ، على أن المعلول للذات ، بالذات حاضر لدى الذات .  
وليست الآلات بل ولا كثير من نفس تلك الجواهر العقلية - وهو ما عدا العقل الأول - معلولة للذات ، بالذات ، بل بشرائط وأسباب .

فلا يجرى فيها هذه المقدمة ، التي مهدتها لتحقيق هذا المطلب .

أى فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها .

وقد يجاب عن هذا ، بأن المراد بصور الجزئيات ، صورها قبل الوجود ، وهي كلية منحصرة في أفرادها ، على ما سبق .

فلا يتمتع حصولها في العقول المجردة .

وبأن الآلات صادرة عنه ، بذاته .

والشرائط متمات المعلول ، لامتمات العلة ؛ بناء على التحقيق من أنه لا شريك

له في التأثير .

[ ١٣٢ ] الثامن :

أنه إذا كان وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الواجب إياه .

وتعقل الواجب له ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ؛

فإن العلم ، والقدرة والإرادة ، يتوقف عليها الاختيار ، فلا يمكن صدورهما بالاختيار ، وإلا لزم الدور ، أو التسلسل .

فإذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار ، بالمعنى الذى يثبتونه ، وهو أنه :

« إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » .

كما أنه لا يصدق :

« إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم » .

وهو خلاف مذهبهم ، ويفضى إلى شناعة عظيمة .

بل بمحض الإيجاب .

---

[ ١٣٢ ] [ الثامن : أنه إذا كان وجود المعلول . . . الخ ] .

أقول شروع فى معارضة ، لما برهن عليه « المحقق » ومهدله ، من أن :

المعلول الأول .

وعلم الواجب به .

شئ واحد .

وحاصل المعارضة : أنه لو صح هذا المدعى ، لكان الواجب غير مختار ، فى إيجاد

المعلول الأول .

والثانى باطل عندكم .

فليكن المقدم كذلك .

بيان الملازمة ، أن عقل الواجب ، وعلمه ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ، فإن

الاختيار يتوقف على العلم والقدرة ، والإرادة .

فلو توقف العلم، أو ما بعده، على الاختيار، لكان دورا، أو تسلسلا، وهو ظاهر.  
وبالجملة : فلا اختيار إلا بعد العلم ، فلا يكون العلم مختارا للعالم .  
وهذا ضرورى .

فقد علم أن الواجب ، ليس علمه مختارا له أصلا ، لا بالمعنى الأعم أى :  
[ إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ] .  
ولا بالمعنى الأنخص .

فلو اتخذ علم الواجب .  
ووجود المعلول الأول .  
لكان المعلول الأول ، غير مختار للواجب تعالى ، إذ لا يصدق أن يقال :  
[ إن شاء فعل المعلول الأول ، وإن لم يشأ لم يفعل ] .  
كما لا يصدق :

[ إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم ] .  
لا اتحاد مع العلم الذى هو غير مختار .  
فيكون المعلول الأول ، صادرا عن الواجب بالإيجاب البحت .  
وهذا خلاف مذهبهم ، من أنه تعالى مختار ؛ بمعنى :  
[ إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ] .  
ويفضى إلى شناعة عظيمة ، وهى :

كون الواجب تعالى ، مصدرا للأشياء ، بدون شعور ، وعلم سابق على إيجادها ،  
كما أنه عالم بدون علم سابق على علمه .



وأقول : لم يذهب ذاهب إلى أن عقل الواجب - بمعنى مبدأ الانكشاف ، أو  
كونه بحيث يعقل - هو المعلول الأول ، حتى يترتب عليه ما ذكره .



والعقل بهذه المعاني ، هو الذى يتوقف عليه الاختيار .  
والكلام الآن ، ليس فيه .  
بل الكلام فى العلم - بمعنى الحاضر عند المدرك - وليس هناك بأس بكون  
بعض الحاضر عنده تعالى ، كالعقل الأول ، صادرا عنه بالاختيار ، وإن سمي علما بهذا  
المعنى ؛ إذ العلم بهذا المعنى :  
هو عين الواجب ؛ إن كان المعلوم ذاته .  
وعين الممكن أو صورته ، إن كان غيره .  
ومن البين أن الممكن وصورته ، إنما يكون عنه تعالى بالاختيار .  
غاية ما يقال : أن العقل الأول ، لما كان إمكانه الذاتى ، كافيا فى صدوره عن  
الفاعل ، كان علم الفاعل واختياره له عين إيجاده بدون فصل .  
كما إذا أردنا أن نتصور صورة معقول ما ، فإن إرادتنا لتصورها ، واختيارنا لها ،  
عين حضورها عندنا ، وعين اختلاق عقولنا لها ، بدون فصل .  
فكيف بالواجب الحق تعالى ؟ الذى إذا قال للشيء ، كن ، فيكون .  
وجميع العوالم تحت قهره .  
فعله بها ، وإرادته لها ، عين إيجادها .  
وهذا شيء لا يخالف مذهبهم ، حينئذ فى العلول الأول ، ولا يفضى إلى شناعة  
حقيرة ، فضلا عن عظيمة .  
بل هو تنزيه أى تنزيه .  
وأما ما أجابوا به هنا ، من أن الصادر بالاختيار ، هو العلم التفصيلي .  
والذى لم يكن بالاختيار ، هو العلم الإجمالى .  
فلا يقطع مادة الإراد ، إلا بانضمام ما قلنا - كما ترى - فتنبه .

[ ١٣٣ ] فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .  
والأفعال الاختيارية ، مسبقة بالعلم - كما ذكرت - .  
فيلزم أن يكون للحوادث ، وجود أزلي ، في علم الله تعالى ؛ إذ تعلق العلم  
بالأشياء المحض محال بديهية .  
وما يقوله الظاهريون - من المتكلمين - من أن العلم قديم ، والتعلق حادث ،  
لا يضمن ولا يغني من جوع ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشئ ، لا يصير ذلك الشئ معلوما .  
فهو يفضى إلى نقي كونه تعالى عالما بالحوادث في الأزل ، تعالى عن ذلك ، علوا كبيرا .  
قلت : المخلص ، ما أشرنا إليه سابقا ، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالي  
جميع الأشياء .

وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج .  
كما أن العلم الإجمالي فينا ، مبدأ لحصول التفاصيل فينا .

---

[ ١٣٣ ] [ فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات . . . الخ ] .  
أقول : قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على أن صدور الممكنات  
عن الواجب ، بالاختيار .  
وجرى قلم البرهان ، بأن الاختيار مسبوق بالعالم لاحالة .  
وعلى ذلك ، بنى الشارح الاعتراض الثامن .  
ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا ، على أن ليس للواجب كمال منتظر ، بل جميع  
كالاته أزلية .

ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها ، فيكون علمه بها أزليا .  
ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا على أن علمه بالحوادث جزئي :  
إما حقيقة .

أو حكما ، بأن يكون بوجه كلي ، منحصر في فرد .

. . . . .

فهو يعلم جزئيات العالم في الأزل .  
ثم قد ثبت بالبديهة ، أن لا يتعلق العلم بمعدوم صرف :  
ليس له ثبوت في الخارج .  
ولا في الذهن .  
لا بحقيقته .  
ولا بوجهه .

ضرورة أن العلم يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .  
والنسبة تستدعى تحقق أطرافها ، بأحد وجوه التحقق .  
فتعلق العلم بمعدوم صرف ، يستدعى تحقق الملزوم ، بدون اللازم ، وهو محال .



وإذا ثبت هذا كله ، قام معارض من طرف « المحقق » الطوسي لدفع الاعتراض  
الثامن قائلا :

إذا كان ما تدعيه ، من أن صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار حقا ،  
مع أن الأفعال الاختيارية مسبقة بالعلم .  
لزم أن تكون الحوادث مسبقة بالعلم ، بالضرورة .  
وقد تقرر أن العلم أزلى ، فهي معلومة أزلا .  
ولا بد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه التحقق ؛ لما علمت من أن تعلق العلم  
بالمعدوم الصرف ، محال .

ولا يكون هذا التحقق خارجيا ، وإلا لم تكن حوادث ، فهو تحقق علمي .  
فلأشياء وجود علمي أزلى .  
وإذا تقرر أن كل حادث جزئي ، فهو معلوم جزئي ، فقد ثبت أن لكل حادث  
وجودا علميا ممتازا ، عن وجود الحادث الآخر .



فالملازمة ظاهرة بما بيننا ، واللازم باطل ؛ لأنه لما كان العلم جزئيا ، كان لكل معلوم صورة يمتاز بها عما سواه .

فجميع المعلومات ، موجوداتها الأزلية ، متميزة ، وهي غير متناهية .

فيجرب فيها برهان التطبيق .

فإما أن تنهى معلومات الله ومقدوراته .

أو ينتقض برهان التطبيق .

وكلاهما غير صحيح ، كما سبق .

فوجود المعلومات بوجود علمي ، غير صحيح .

فكونها معلومة قبل الحدوث ، غير صحيح :

فما تدعيه ، ووقع عليه الاتفاق ، من أن الحوادث صادرة عن الواجب ، بالاختيار ، غير صحيح ، لعدم سبقها بالعلم .

فلا يتم هذا الاعتراض الثامن ؛ فإن لنا أن نلتزم أن العقل صادر بمحض الإيجاب - كسائر الحوادث - على ما أئمناه .

وأما ما يقوله الظاهريون من المتكلمين - جوابا عن هذه المعارضة - من أن علم الباري تعالى قديم أزلي ، وبه يتحقق الاختيار ، وتعلقه بالحوادث حادث ؛ فلا يستدعي وجودا أزليا للحوادث .

لأني الخارج ،

ولأني العلم .

حتى يجري برهان التطبيق .

فهو قول سخي لا يفيد شيئا ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشئ ، لم يكن ذلك الشئ معلوما .

. . . . .

ولا ينبعث اختيار المختار ، إلا بعد تعلق العلم بالصادر .  
فهذا القول يفضى .

وإلى كونه غير عالم ؛ بجميع الممكنات أزلا .  
وإلى كونه غير مختار في شيء منها ؛ لما أن الاختيار ، لا يكون إلا بعد التعلق ،  
والتعلق ليس إلا بعد الحدوث ، كما زعموا .  
فإنهم التجؤوا إلى هذه الخرافة ؛ لما أنهم لا يقولون :  
بوجود علمي ، يكون به الشيء متحققا .  
ولا بوجود خارجي أزلي .

ولا بتعلق العلم بالمعدوم الصرف .  
فلم يبق لهم سبيل سوى أن قالوا : إن التعلق إنما يكون بعد الحدوث ، تعالى الله  
عن ذلك ، علوا كبيرا .

وما تمحل به بعض الناظرين ، لهؤلاء الظاهريين ، ناسبا إلى الشارح عدم تتبع  
كلامهم ؛ فهو رد عليه ؛ لأنه هو الذي لم يتتبع كلامهم ؛ فافهم .  
قال الشارح - في جواب هذه المعارضة - :

المخلص من هذه الورطة ، ما أشرنا إليه سابقا ، في مسألة الحدوث :  
من أن الباري تعالى ، يعلم بعلمه البسيط جميع الأشياء بصورة واحدة ، إجمالية ،  
ليس فيها تفاصيل صور الأشياء ، حتى يجري فيها برهان التطبيق .  
فاللزامه مقبولة .

وبطلان اللازم ممنوع .

بل الأشياء موجودة بوجود واحد علمي بسيط أزلي ، وليست صورها فيه بالمفصلة .  
وذلك العلم البسيط مبدأ كاف في وجود التفاصيل الخارجية .

[ ١٣٤ ] فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات ، صادر عن الواجب تعالى ، وهو فاعل مختار ، فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم ، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود ، وجود آخر فى علم الله تعالى .

---

وعليه مبنى الاختيار فى الإيجاد .  
كما أن العلم الإجمالى فىنا - كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله - مبدأ لحصول التفاصيل فىنا ، عند تفصيل الجواب .  
فالواجب مختار فى جميع أفعاله ، وعلمه بالممكنات أزلى ، بدون لزوم المحال .



ثم إنك قد سمعت منا قولاً مع هذا الشارح ، فى هذا القول الذى ارتضاه .  
وإجمال القول معه ، أنه لم يبين كنه هذه الصورة البسيطة ، حتى تتكلم معه ، هل يجوز أن يقع مثلها ؟ أولاً يقع ؟ .  
وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد البسيط ، الذى لا تعدد فيه ، مرآة لشيء متعدد ، من حيث هو متعدد ؟ .

فإن كان يزعم أنها مرآة للمتعدد ، من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد ، فقد قال بأنه يعلم الصادرات عنه ، بأعم الشاملات لها ، وليس يعلمها بما هو أكثر تفصيلاً من ذلك .

وهذا قول ، أشنع ما يقال فى هذا الجنب ، بعد القول بأنه لا يعلم شيئاً أصلاً ، فتفطن .  
[ ١٣٤ ] [ فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات . . . الخ ] .

أقول : إيراد من طرف المعارض .

حاصله : أن ما عدده مخلصاً ، ليس يتم مخلصاً ، فإن هذه الصورة الإجمالية ، - بهذا الوجود العلمى - صادرة عن الواجب تعالى .

وبما دلت عليه ، من أن كل ما صدر عن الواجب ، فهو صادر بالاختيار ، تكون صادرة عن الواجب بالاختيار .



وننقل الكلام إلى الوجود السابق .

فإما تتسلسل الموجودات

أو تنتهى إلى وجود واجب .

وكلاهما محال .

قلت : قد سبق أن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية .

وكما أن علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى ..

فإن ذلك الوجود ، عين علمه تعالى ، بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به .

---

وكل ما صدر بالاختيار ، فهو مسبوق بالعلم ، فلا بد أن تكون مسبقة بالعلم ،

فيلزم أن يكون لها وجود علمى ، قبل هذا الوجود العلمى ، فى علم الله تعالى .

وننقل الكلام إليها ، باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمى .

فإما بالاختيار ، فيقال مثل ما قيل :

فإما أن يدور .

أو يتسلسل .

أو بالإيجاب ، فتنهى إلى وجود بالإيجاب .

والدور محال بالبداة .

والتسلسل محال بالتطبيق .

والإيجاب محال ، بما دلت عليه ، من أن كل صادر عنه ، بالاختيار .

فأين المفر ؟

وحاصل الجواب : أنى ذاهب إلى أن بعض ما يصدر عن الواجب ، يصدر عنه

بالإيجاب ، مذهباً كلامياً ؛ إذ قد سبق أنهم قد ذهبوا إلى أن الواجب تعالى موجب ،

بالنظر إلى صفاته الكمالية الذاتية .

وكل مالم يكن مبايناله ، سوى ذاته ، فهو وصف ذاته .  
وكما أن علمه ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث في علمه ، ليس صادرا عنه بالاختيار .

فإن ذلك الوجود - أى وجود الحوادث في علمه - :  
عين علمه بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فإن صورة المعلوم القائمة بالعالم - من حيث الحصول - معلوم .  
ومن حيث القيام ، علم .

وإذ كان وجود الصورة العلمية ، بالإيجاب البحث ، فلا يحتاج إلى سبق العلم .  
وحاصل كلامه : أن ما سماه المتكلمون علما ، وقالوا : إنه صفة ذاتية ، والواجب فيها موجب .

هو بعينه الصورة الواحدة الإجمالية ، الحاكية عن جزئيات العالم ، فهي مبدأ انكشافها له .

وكأنك تعلم أن مبدأ الانكشاف ، فيك ، من حيث إنك أنت شيء سوى الحال فيك .

وإنه الذى يعد من كمالك ، باعتبار أنه قد حصل لك الشعور ، دون هذا الحال فيك من الصور ؛ فإنه كمال بالعرض ، أى من حيث هو متعلق الإدراك ، ومن متماته ، أى من ضرورياته .

وكلام المتكلمين ، إنما هو في الصفة الكالية ، التى هى مبدأ انكشاف المعلومات الصادرة عنه ، له ، أى الصفة التى كانت بها الصور المألومة ، معلومة ؛ لأنفس الصور ، فلا تغفل .

[ ١٣٥ ] ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك ، في المعلول الأول ، على التقرير الذى قدره شارح « الإشارات » .

لأنه ليس له عنده وجودان :

يكون أحدهما علميا ، وصدوره عنه تعالى ، بالإيجاب .

والآخر خارجيا ، وصدوره عنه تعالى بالاختيار .

بل له وجود واحد هو الخارجى ، هو عين علمه .



والقول بأن هذا الوجود الخارجى :

باعتبار أنه علم ، صادر عنه بالإيجاب ، .

وباعتبار أنه وجود خارجى ، صادر عنه بالاختيار .

تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة ؛ لأن اعتبار كونه علما ، ليس وجودا آخر له ، حتى يصح كونه صادرا عنه بالإيجاب .

بل ، اعتبار كونه علما ، هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى ، فإنه بحسب هذا الوجود ، علم ؛ لكونه جوهرًا مجردا ، غير غائب عن مجرد .

وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم ؛ فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية ، فى العلم الحضورى .

---

اللهم إلا أن يكون أراد موافقتهم ، فى مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات ، وإن خالفهم فيما يريدونه من الصفة .

[ ١٣٥ ] [ ولا يخفى عليك . . . الخ ] .

أقول : لما انجز به الكلام ، إلى أن للممكنات .

وجودا صادرا بالإيجاب البحت .

ووجودا صادرا بالاختيار .



واعلم أن ما ذكرناه جار على مذهب المتكلمين ؛ إذ حينئذ يكون علمه تعالى ؛  
غير ذاته ، وتكون الممكنات كلها ، موجودة في علم الله ، على سبيل الإجمال .

---

توهم متوهم أن مثل ذلك يمكن في المعلول الأول ، على ما قرر شاح الإشارات ،  
فيندفع عنه الاعتراض الثامن .

فدفع الشارح ذلك الوهم بقوله :

[ ولا يخفى عليك . . . الخ ] .

وحاصله : أن المعلول الأول - على ما حقق المحقق - ليس له وجودان : علمي .  
وخارجي .

بل وجود واحد ، هو الخارجي .

وهو عين العلم .

وإذ لم يكن إلا وجود واحد ، فصدوره عن موجد ، ليس إلا بإيجاد واحد .

فذلك الإيجاد ، إنما يكون بأحد الأمرين :

الإيجاب .

أو الاختيار .

وإلا لزم كون الفاعل الواحد ، موجبا ، مختارا ، في فعل واحد ، وهو تناف ظاهر .

وقد ثبت أن العلم إنما يكون للعالم بالإيجاب البحت .

فالعقل الأول ، للأول بالإيجاب البحت ، فلا يكون بالاختيار .

ودعوى التعدد الاعتباري ، لاتفيد مع اتحاد الصادر بالشخص .



وأنا أقول : لا يخفى عليك أنه يمكن إجراء الوهم ، بوجه أدى إليه كلامه ،

لا يندفع بما ذكره ، بأن يقال :

[ ١٣٦ ] ومعنى الإجمال ، كون العلم واحدا ، والمعلوم متعددا .

لما كذبت الكلية القائلة :

كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار .

بصدق نقيضها عندك ، وهو :

بعض الصادات ليس بالاختيار ، بل بالإيجاب .

وذلك البعض هو وجود الممكنات العلمى .

فليكن المعلول الأول ، مع ما حصل فيه ، من صور العالم الكلية والجزئية ، صادرا عنه بالإيجاب ، وهو عين علمه .

وكما أن علمه ليس صادرا بالاختيار ، كذلك المعلول الأول - مع ما فيه - ليس صادرا بالاختيار :

فإنه عين العلم بالذات .

وغيره باعتبار .

غاية الأمر ، قد أثبت صادرا بالإيجاب ، حالا فى ذات البارى ، هو علم البارى .

ونحن أثبتنا صادرا بإيجاب ، هو علم غير حال فيه .

والكل وجود ممكنات ، سواء على قولنا ، أو قولك .

فمن الذى تقنع بالشناعة العظيمة التى تبجحت بها على المحقق ؟ .

[ ١٣٦ ] [ ومعنى الإجمال . . . الخ ] .

أقول : قد يتوهم من عنوان الإجمال النقص فى درجة العلم ، من حيث إن

انكشاف شيء واحد ، بإجماله ، ليس فى درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة .

فكون علم الواجب إجماليا ، فى دورة الإشكال .

. . . . .

فدفع ذلك ، الشارحُ ، بقوله :

[ لا نغنى يكون العلم إجماليا ، أن الباري تعالى يعلم الأشياء ، بنوع من الإجمال ، ولا يعلم التفاصيل ، بل نريد أن العلم واحد بسيط ، وإن كان المعلوم متعددًا مفصلاً .  
فجميع المعلومات على تفاصيلها معلومة له بهذا العلم الواحد ] .

ونعود إلى الكلام معه فنقول :

العلم ، على ما قرر ، هو نفس الممكنات بوجودها العلمى ، كما يصرح به ، بمنزلة صورة الماهية الموجودة فى عقلك بالوجود ذهنى .

فالعلم والمعلوم متحدان بالذات .

متغايران بالاعتبار .

فإن أراد أن المعلوم متعدد بالفعل فى هذا الوجود .

والمعلوم عين العلم ، على ما قال .

فقد صار العلم متعددًا .

فقد ارتفعت البساطة والإجمال .

وإن أراد أنه متعدد بالقوة أى أن الممكنات ليست متميزة ، فى وجودها هذا ،

إلا أنها فى قوة أن تمتاز فى وجود آخر ، وهو الخارجى .

فعند انتفاء التمايز فى العالم العلمى ، يمتنع العلم بالتمايزات ، فلم تكن معلومة على

حيالها ، بل تكون كتعدد الكلى بأفراده .

وعالم الكلى وحده ، ليس كعالمه وجزئياته .

فعلم الواجب على هذا ، فى مرتبة النقص ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وإن كان يريد شيئا آخر فلينبه حتى تتكلم فيه .



[١٣٧] وهو علم بالفعل - بجميع المعلومات - لا بالقوة ، كما توهم بعض المتأخرين ، من التمثيل الذي ذكروه ، من حال المجيب عن مسألة ، يعلم جوابها إجمالاً . فإنه يتبادر إلى الوهم ، أنه ليس علماً بالفعل ، بل بالقوة القرينية . فإنه لو فرض أن الأمر في المثال كذلك ، فليس الحال في الممثل له هكذا . والغرض من المثال ، تقريب وتوضيح . وقد حقق ذلك في الكتب العقلية .

---

[١٣٧] [ وهو علم بالفعل ... الخ ] .  
أقول : بعد اتفاقهم على أن العلم إنما يكون عند حضور صورة المعلوم ، عند العالم ، قسموا العلم إلى قسمين :  
إجمالي .  
وتفصيلي .  
والإجمالي : أن تحصل المتعددات عند العالم ، بصورة واحدة بسيطة ، لا تميز أجزاؤها التي هي صور المتعددات ، وذلك كما في الحالة المتوسطة بين :  
الفعل الصرف .  
والقوة المحضة .  
فبين علم مسألة ، وغفل عنها ، ثم سئل عنها ، فأجاب بها سائله .  
فقبل السؤال ، كان غافلاً عنها بالمرّة ، لا ينسب إليه العلم بها ، إلا بالقوة .  
وعند الإجابة ، عالم بها بالفعل ، بدون شبهة .  
وعند السؤال ، وقبل الجواب له حالة متوسطة بين :  
ما قبل السؤال .  
وما عند الإجابة .  
وهي حالة العلم الإجمالي .

فهو علم بالمسألة بالفعل ، بالنسبة إلى الأول .  
وبالقوة ، بالنسبة إلى الثانى .

\*\*\*  
والتفصيلي : هو أن تحصل التعددات ، بصورها المتمايزة ، كل صورة متميزة  
بخصوصيتها ، عما عداها .

\*\*\*  
وقد ترددت آراؤهم فى العلم الإجمالى ، بالنفى والإثبات .  
وحاصل مآقر عليه رأى المثبتين - بعد تمحلهم فى دفع أسئلة النافين - : أن كل  
متعدد فله :

حيثية كونه كلا .

وحيثية كونه متعددًا .

فالعلم الإجمالى ، أن تحصل التعددات عند العالم ، بجميع صورها ، إلا أن التفاته  
إليها ، من حيث هى كل ، لا من حيث الأجزاء .  
والتفصيلي أن تكون بحيث يلتفت إلى كل صورة على حدة ، من حيث هى  
متمايزة عن الأخرى .

فكل من العلمين علم بالفعل ؛ فإن جميع صور التعددات حاضرة عند المدرك  
فى كل منهما .

والاختلاف بينهما ، فى الالتفات وعدمه .

وليس العلم الإجمالى ، علما بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، أخذًا من التمثيل  
بمسألة المجيب عن مسألة غفل عنها .

حيث قالوا : يعلمها قبل الإجابة ، وبعد السؤال ، إجمالًا ؛ فإنه يتبادر إلى الوم  
أن علم المسئول بها قبل الإجابة ؛ وبعد السؤال ، ليس علما بالفعل ، بل بالقوة القرينة  
من الفعل .

وليس ماتوهمه بصحيح ؛ فإنه لو فرض أن المثال المذكور كذلك ، أى الإجمالى فيه علم بالقوة ، فليس جميع أفراد الممثل له كذلك ، أى علما بالقوة ؛ إذ الغرض من التمثيل ، مجرد التوضيح والتقريب .

وقوله :

[ لو فرض ] .

إشارة إلى أنا لا نسلم أنه فى المثال المذكور علم بالقوة .

قال الشيخ فى « الشفاء » :

[ فإن قال قائل : إن ذلك أيضا علم بالقوة ، لكنه قوة قريبة من الفعل ، فذلك باطل ؛ لأن لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا ، لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة : أو بعيدة فذلك اليقين :

إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده ، إذا شاء علم ، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل ، تيقنا به بالفعل ؛ فإن الحصول حصول شيء .

فيكون هذا الشيء الذى يشير إليه ، حاصلا بالفعل ؛ لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل ، معلوم عنده مخزون .

فكيف يتيقن حال الشيء ، إلا والأمر الذى من جهة ماتيقنه ، معلوم .

وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل .

ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون .

فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده .

ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر ] .

انتهى .

ونحن نقول : إن كان العلم الإجمالى ما قر عليه كلامهم ، كما سمعت ، فالبارى



[١٣٨] وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته ،  
فببقي أن تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى .  
هل هي قائمة بأنفسها ؟

---

يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم ؛ فإنه يتعالى عن أن يكون غافلاً عن كون التفاصيل عنده ؛  
فإنه نوع عظيم من الجهل .

ثم بعد ذلك ، هو لا يفيد في مقامنا هذا ؛ إذ لما كانت كل صورة حاضرة لديه .  
وهي متميزة في الواقع .

فيجرب فيها برهان التطبيق .

وإن كان له حقيقة سوى هذا ، فليبينوها ، حتى ننظر فيها .

وأما ما ذكره الشيخ في تحقيق حال المسئول ، فغير تام ؛ فإن الإشارة تكون  
إلى المعلوم من وجه ما .

ولا ينكر أحد أن المسئول قد علم جهة الإجابة ، وجهة الجواب .

وعند الإجابة يجب من الجهة التي تصورها .

كيف ... ؟ ولو كان علمه هذا يقينا بالجواب بالفعل ، لما كان يتبين له خطأ نفسه  
عند التفصيل ؛ مع أنه كثيراً ما يتبين الخطأ ، ويحتاج إلى الفكر في ترتيب الجواب ،  
مع أنه كان أيقن مثل هذا اليقين .

نعم يكون فكره من الطريق الذي تصوره أولاً .

فيكون محصل الحق في هذا ؛ أن المجيب عند السؤال ، يعلم نوع الجواب ،

ولا يعلم خصوصيته ، إلا بالنظر والملاحظة عند الإجابة ، فافهم .

[١٣٨] [ وأما على مذهب الحكماء ... الخ ] .

أقول : لما صح تخلصه على مذهب المتكلمين ، أراد أن يبين أنه هل يصح

على مذهب الحكماء ؟ .

أو بذاته تعالى ؟

كما هو مبسوط في « الشفاء » .

ولم يتعرض لجوابه ، بل ردد بين الاحتمالات ، وقال :

إنه لا يتجاوز الحق عنها .

ولم يعين أن أى الاحتمالات هو الحق .

وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ، ولم يتفق لنا إعادتها .

وعسى أن تيسر لنا بتوفيقه تعالى .

---

فقال : إن الشيخ بعد تسليمه أن الأشياء موجودة بالوجود العلمى ، لم يقر كلامه

على أنها :

في ذاته تعالى .

أو قائمة بنفسها .

أو بشيء آخر .

على ما ورد في الشفاء

ولم يبين أى الاحتمالات المرجح عنده .

أى فلا يتمشى على هذا ، ما ذكره من أن الممكنات ، بوجودها العلمى ،

في ذاته تعالى .

ونحن قدمنا لك : أن المعروف من مذهب الشيخ أن صور الممكنات قائمة بذاته

تعالى ، على ما صرح به في « الإشارات » ومواقع من « الشفاء » وفي رسالته  
التي في العلم .

فينطبق على ما قاله الشارح ، ولا يخالفه إلا بالإجمال والتفصيل .

لكن صرح « المحقق الطوسى » في شرح « الإشارات » بأن قول الشيخ هذا

مخالف لما عليه الحكماء .

[١٣٩] فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ، يأتي التريد المذكور ، بأن الممكنات الموجودة في علمه تعالى . إما قائمة بنفسها . أو بذاته تعالى .

قلت : على أصولهم ، لا بأس بقيام الممكنات - بحسب الوجود العلمي - بذاته ؛ فإن الممكنات - بحسب هذا الوجود ، هي العلم ، وهي في هذا الوجود ، متحدة .

---

[١٣٩] [فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ... الخ] . أقول : أي أنك ذكرت أن الشيخ لم تسوغ له نفسه أن يذهب إلى شيء من وجوه التريد ، وما ذاك إلا لاستحالة في جميعها .

وهذا التريد بعينه جار فيما اخترته ، على مذهب المتكلمين ؛ فإنه يقال : إن الممكنات ، بوجودها العلمي : إما قائمة بذاتها . وهو خلاف ما قدمته ، من أنها بهذا الوجود ، من الصفات الذاتية للواجب .

وإما قائمة بذاته تعالى ، فيلزم قيام الممكنات بذاته ، وهو محال . وحاصل الجواب : أن ذاك التوقف على مذهب الحكماء ، له وجه ؛ فإنهم يقولون : إن علم الواجب عين ذاته ، فليس شيئاً زائداً عليها ، حالاً فيها ، هو الصور ، حتى يقال بحلول الصور في ذاته .

ولا يجوزون أن يقوم بذات الواجب شيء من الممكنات . بخلافه على مذهب المتكلمين .

فإن لنا أن نختار الشق الثاني ، وأنها قائمة بذاته تعالى . فإن ألزمنا قيام الممكنات بذاته تعالى ، قبلناه ، وهو جائز عند المتكلمين ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن صفاته تعالى ، زائدة على ذاته ، وهي ممكنات قائمة بذاته تعالى .



[ ١٤٠ ] ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذى أبداه بعض المتأخرين من

الفرق بين :

القيام بالعقل .

والحصول فيه .

ويقال : إن الممكنات حاصلة فى العقل ، وليست قائمة به .

وقَدْ حُتْنَا فى هذا - على ما ذكرناه فى بعض تعليقاتنا - إنما هو من حيث إنه قد

ذكره بعضهم بطريق الدعوى ، ولا دليل له عليه .

وأما بحسب الاحتمال ، فلا قدح فيه .

وأنت خير بأنه لو أُجْرِى هذا الاحتمال ، على مذهب الحكماء أيضا ، لم يبعد .

---

ومعلوم أن الصورة الإجمالية للممكنات ، على ما بيننا ، هى علم الواجب تعالى

القائم بذاته .

فإن العلم ، هو صورة العلوم على التحقيق .

فإن قلت : إن المتكلمين لا يذهبون إلى أن صفة العلم متعددة ، بل يبرهنون

على أنها أمر وجدانى .

وعلى ما قررت : إنها وجود الممكنات العلمى .

والممكنات متعددة .

فوجودها متعددة .

تكون متعدد .

قلنا : إن الممكنات - وإن كانت متعددة - فهى فى هذا الوجود متحدة .

فصورتها واحدة إجمالية ، قائمة بذاته تعالى ، هى العلم .

[ ١٤٠ ] [ ويمكن أن يذهب ... الخ ] .

أقول : قال النافون للوجود الذهنى :

وحينئذ تكون الممكنات ، موجودة في علمه الذي هو عين ذاته .  
ولا تكون قائمة به .

---

لو وجد السواد ، والبياض ، والزوجية ، والفردية ؛ في الذهن .  
والموجود في الذهن ، قائم به ، وصف له ، وهو لا ينقسم .  
لكان الذهن ، أسود وأبيض .  
أو زوجا وفردا .

فيكون الشيء الواحد متصفا بالصفات المتضادة ، وهو محال بالبداهة .  
فأجاب عنه الشارح الجديد للتجريد ؛ قائلا :  
[ الجواب الحاسم : هو الفرق بين .  
الحصول في الذهن .

والقيام به .  
فيقال : الأشياء حاصلة في العقل .  
وليست قائمة به .

فإن حصول الشيء في الذهن ، لا يوجب اتصاف الذهن به .  
كما أن الحصول في الزمان والمكان ، لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما .  
ثم قال : وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوى ، بوجود الأشياء بأنفسها ، لا  
بصورها وأشباحها ، في الذهن ، وهو :  
أن كون الصورة العقلية علما ، وعرضا قائما بالنفس ، والمعلوم جوهرًا مثلا ؛ إنما  
يصح على مذهب الشيخ ، لا على مذهب التحقيق ] .  
انتهى بمعناه .

فقد سمي هذا الفرق تحقيقا ، حيث قال :  
[ وبهذا التحقيق . . . الخ ] .  
فقام مقام الدعوى ، فقدح فيه شارحنا المحقق بقوله :  
[ هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل ] انتهى .

إذا علمت هذا فترجع إلى ما نحن فيه ونقول :  
لنا أن نختار الشق الأول ، من التردد السابق ، وهو أن الصورة البسيطة  
الإجمالية ، للممكنات ، موجودة في علم الله تعالى ، صادرة عنه بالإيجاب المحض .  
وليست قائمة بذاته تعالى ، بل بنفسها ، بناء على ما أبداه شارح التجريد ، في  
الفرق الذي سمعته .

ويقال : إن الممكنات ، حاصلة في العلم ، وليست قائمة بالذات .  
وقدحُ الشارح في هذا الفرق ، إنما هو بطلب الدليل ، في مقام الدعوى .  
ومقامنا هذا ، مقام الاحتمال ، والإمكان ، فلاضير علينا في الأخذ بهذا الاحتمال ،  
في هذا الباب :

إذ لسنا في منصب الاستدلال ، على وجوب شيء من هذه الاحتمالات .  
إن قلت : قد تم ما ذكرته ، بناء على هذا الفرق ، لكن بقي عليك أن هذا الشق  
الأول خلاف المفروض من قولك : كما ذكرت أولا .

فهو - وإن صح في نفسه - لا يصح في فرض الكلام معك .  
قلت : قد أشرت بقولي :

[ ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال . . . الخ ] .

إلى أني قد أخذت زمام السير ، عن تلك الطريق ، إلى طريق أخرى .  
فلست ذاهبا في هذا ، إلى أن العلم - الذي هو صورة - صفة الذات .  
بل أقول : إنه أمر قائم بنفسه ، له نسبة إليها ، أو إلى صفتها ، كما لا يخفى .  
وأنت خير بأنه لو أجرى هذا ، على مذهب الحكماء ، لم يبعد :

فيقال : الممكنات موجودة بصورة إجمالية بسيطة في علمه تعالى ، الذي هو عين ذاته .  
ولا تكون قائمة بذاته ، بل بنفسها .



[١٤١] ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك .  
والدليل الذى ذكر فى نفيها ، إنما يتوجه ، إذا قيل بوجودها فى الخارج ، كما  
لا يخفى على من له أدنى دراية .

---

وأنا أقول : لا وجه لالتزام الشارح هذا القول ، مذهباً للتكلمين ، ونفى بعده  
عن مذهب الحكماء ؛ فإنه — كما لم يقل به أحد من الحكماء — لم يقل به أحد من  
التكلمين سواء .

فلعله — لعدّه نفسه من التكلمين — جعله مذهباً كلامياً ، ونفى بعده عن مذهب  
الحكماء ، لو ذهب إليه ذاهب منهم ، أو وُجّه به كلامهم .

وأيضاً ، كيف ساغ للشارح أن يدعى إمكان هذا ، مع أنه يردّ عليه ما شنع به  
على « المحقق الطوسى » طبق النعل بالنعل .

[١٤١] [ ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية . . . الخ ] .  
أقول : نقل عن أفلاطون ، وكثير من المثاليين ، أنهم أثبتوا أربعة عوالم من  
أعيان الموجودات :

[ أحدها : عالم الغيب المطلق ، وهو حضرة الألوهية .

والآخر : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا .

وبينهما عالمان آخران :

أحدهما : أقرب إلى الأول ، وهو عالم العقول ، والنفوس الكلية ، والجزئية .

والثانى : أقرب إلى الثانى ، ومنه ما يشاهد فى النوم ، والمرايا والأجسام الصقيلة ،

فى اليقظة .

والأول ، وما يقرب منه معقولات .

والثانى ، محسوس .

وما يقرب منه ، واسطة بين العقول ، والمحسوس ، وسموه عالم المثل .

قالوا : إن هذا العالم ليس في مجرد المجردات ، ولا في مخالطة الماديات .  
وفيه - لكل موجود ، من المجردات والماديات ، من الجواهر والأعراض ، حتى  
الحركات والسكنات ، والأوضاع والهيئات ، والطعوم والروائح - مثال قائم بذاته ،  
معلق لافي مادة ومحل .  
يظهر للحس بمعونة مُظهر ، كالمرآة والماء ، وقوة الخيال ، ونحو ذلك .  
وينتقل من مظهر إلى آخر .  
وقد يبطل ظهوره .  
عن فساد المظهر .  
أو عدم المقابلة .  
أو عدم التخيل .  
وبالجملة . هو عالم عظيم الفسحة ، والاتساع ، غير متناه ، يحدو حذو العالم الحسى ،  
في دوام حركة أفلاكه المتتالية ، وقبول عناصره ومركباته ، آثار حركة أفلاكه ،  
وإشراق العالم العقلى عليه .  
وهذا ما قال الأقدمون : إن في الوجود عالما مقداريا ، غير العالم الحسى ، لا تنهاى  
عجائبه ، ولا تحصى مدته .  
ومن جملة تلك المدن [ جابلقا ] و [ جابرصا ] .  
وهما مدينتان ، عظيमतان ، وهيمتان .  
لكل منهما ألف باب ، لا يحصى ما فيها إلا الله تعالى .  
ومن هذا العالم يكون ظهور الملائكة ، والجن ، والشياطين ، والنفوس الناطقة  
التي قد فارقت أبدانها الظاهرة فيها .

وبه تظهر المجردات بصور مختلفة ، بالحسن ، والقبح ، والطاقة ، والكثافة ، وغير ذلك ، بحسب استعداد القابل ، والفاعل .

وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسماني ؛ فإن البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس ، حكمه حكم البدن المحسوس ؛ في أن له جميع الحواس الظاهرة ، والباطنة . فيلتذ ويتألم ، بالذات والآلام ] .

انتهى ما نقل عنهم .

ثم نقلوا عنهم أنهم قائلون :

[ بأن صور هذا العالم هي الماهيات المجردة ، عن جميع اللواحق .

فتكون الماهيات كذلك موجودة ، قائمة بنفسها في الخارج ؛ إذ هي من عالم الأعيان ، كما سمعت ] .

فاعترضوا عليهم بأن الماهيات المجردة عن اللواحق ، لا يمكن وجودها في عالم الخارج ؛ إذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين ، فلا تكون مجردة ، مع فرض أنها مجردة .

هذا خلف .

وإنما الموجود في الخارج .

الهويات الشخصية .

والماهيات المخلوطة ، أو التي لم يؤخذ فيها قيد التجرد .



ولما كان المتوهم أن يقول : يجوز أن تحمل المثل الأفلاطونية ، على ما قلنا في الصورة البسيطة ، القائمة بذاتها ، الموجودة بالوجود العلى .

ولا يرد عليها ما أوردوه .

[١٤٢] وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطوق في علمه بذاته .  
لأن ذاته — على ماهو عليه من الصفات — معلومة له تعالى .  
ومن جملة تلك الصفات : أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع .  
فيعلم أنه مبدأ لها .

---

قال الشارح :

ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك ؛ لأن المنقول عنهم ، أنها من  
الموجودات الخارجية .

إن قلت : يرد على ما ذهب إليه ، مثل ماورد على المثل .  
قلت : الدليل الذي ذكر في نفيها — أي نفي المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها —  
إنما يرد ، إذا قيل بوجودها في الخارج ، فإن هذا هو المذكور في دليل النافين .  
وفي نسخة :

[ويمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك] .

فيكون إشارة إلى ما قال « الفارابي » في « الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو » :  
[إن المثل الأفلاطونية ، إشارة إلى أن الموجودات ، صوراً علمية في علم الله تعالى ،  
لا تتبدل ولا تتغير أصلاً .

والدليل القائم على نفيها ، إنما هو على أنها من الخارجيات .  
أما إذا قيل : بأنها من الموجودات العلمية ، فلا يتوجه ما قالوه ؛ فإن الماهيات  
المجردة ، يجوز وجودها في التعقل ؛ إذ العارض العقلي ، ما اعتبره العقل عارضا ،  
لا ما كان عارضا ، كما بُيِّن في محله ] .

ولعلك لا يخفى عليك أن الناقلين عن أفلاطون في هذه المسألة ، كأنهم خلطوا  
في النقل ؛ فإن في الكلام خبطا ظاهرا ، فتأمل .

[١٤٢] وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطوق في علمه بذاته ... الخ .



فيعلمها بعلمه بذاته تعالى ، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته .  
فإنه يعلمها إجمالاً ، في ضمن علمه بذاته .  
كما أنا نعلم ذاتنا - بالعلم الحضورى - حيا ، قادرا ، عالما ؛ وإلا لم يكن علمنا  
بذاتنا ، على ما هو عليه .  
وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، من دون حصول المعلول ،  
وصورته ، مع أن المعلول مبين للعلة ؛ لا يخلو عن كدر .  
إذ المعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، وينحل  
إلى العلوم بالأجزاء ، ويفصل إليها .  
وليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلة ، فذلك يفضى إلى أن يكون العلم بأحد  
المتضايقين المشهورين ، هو بعينه العلم بالمتضايق الآخر ، ولا يخفى بعده .

---

أقول : لما ذهب الحكماء ، إلى أن علمه تعالى بذاته ، وبالصادرات عنه ، دفعى .  
وأنه عين ذاته .

ولا حصول لشيء من صور الممكنات في ذاته .

أورد عليهم أن العلم :

إجماليا ، كان ، أو تفصيليا .

يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .

ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين [ ليسا ] بحتا .

فلا بد لكل من الطرفين ، من نحو الوجود .

فلا بد للممكنات من جهة الوجود .

والخارجى ممنوع .

فلا بد أن يكون علما قائما بذاته .

فأجيب عنه بما قيل : إن ذاته تعالى قائمة مقام الممكنات ، في الحضور عند ذاته .

فعله بذاته ، كاف في علمه بالممكنات .  
إذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات .  
وعلمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته ؛ لأن ذاته - على ما هو عليه من الصفات  
الاعتبارية ، والحيثيات الانتزاعية - معلومة له تعالى .  
ومن جملة تلك الصفات ، أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع فيها .  
من العلول الأول ، إلى ما بعده .  
أى خصوصية ذاته ، بالنسبة إلى الصادات عنه .  
فيعلم أنه مبدأ لها ، أى يعلم خصوصية ذاته ، المتعلقة بها ، المقتضية لصدورها عنه .  
وتلك الخصوصية ليست أمرا سوى ذاته .  
وعلم تلك الخصوصية ، لا يكون إلا بالعلم ، بما إليه الخصوصية .  
فيكون العلم بها مشتملا ، على العلم بالمعالييل .  
وإذا كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته ، فيعلمها بعلمه بذاته وإذا كان العلم  
بها مشتملا على العلم بالمعالييل .  
والعلم بها هو العلم بالذات .  
فيعلم المعالييل بعلمه بذاته ، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته ، وصفاته ؛  
لما علمت من أنه تعالى يعلمها إجمالا ، في ضمن علمه بذاته .  
ولا شيء فيما ذكر ، سوى ذاته .  
كما أننا نعلم ذاتنا ، بالعلم الحضورى ، حية قادرة ، عالمة ، فإن علم كوننا أحياء ،  
قادرين ، عالمين ؛ منطوق في علمنا بذاتنا .  
وعلمنا بذاتنا ، مشتمل عليه .  
وإلا - أى وإن لم يكن علمنا الحضورى ، بذاتنا مشتملا على العلم بالكون حيا  
قادرا ، عالما - لم يكن علمنا بذاتنا ، على ما هي عليه .

والحاصل : أن علم الذات - كما هي عليه - يقتضى العلم بلوازمها وصفاتها ،  
بذلك العلم .

وإلا لم يكن علما بها .

ومبدئية الحق من صفاته ، فهي معلومة له ، بعلمه بذاته .

وعلم المبدئية مشتمل على علم ما إليه المبدئية ، وهي معاليه . فعلم معاليه منطوقه  
العلم بصفته ، وعلم صفته منطوقه العلم بذاته .

فحق الشارح - قدس سره - أن حمل كلام الحكماء ، على ما أبداه بعض  
المتأخرين ، أقرب إلى الصواب ، من هذا الجواب .

وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، فتكون ذات العلة كافية  
عن ذات المعلول ، بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة ؛ مع أن المعلول  
مباين للعلة ؛ لا يخلو عن كدر وبطلان ؛ وهو ظاهر .

وأيضاً قد صرح في الجواب ، بأن علمه بالممكنات يكون إجمالاً .

والمعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، بصورة  
واحدة بسيطة .

ثم تنحل تلك الصورة - وهي العلم الإجمالى بالأجزاء المعلومة - إلى تلك الأجزاء ،  
وتفصل إليها .

أى أن هذه الصورة - بما هي تلك المعلومات المفصلة - بمنزلة جسم بسيط ،  
ينحل إلى أجزائه المقدارية ، مثلاً .

وذلك غير صحيح هنا ؛ إذ ليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلل ؛ فإن  
المعلولات ليست أجزاء العلل ؛ وإلا لزم انحلال الواجب ، إلى أعيان الممكنات ،  
وهو محال .

وأيضاً لو صح مثل هذا - أى كون حضور الذات كافياً ، عن حضور الصادر عنها

[١٤٣] فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول - كما هو المشهور -  
بمخلاف سائر المتضائفات .

قلت : لو سلم أنه كذلك ، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول ،  
والمطلوب هنا ذلك .

لأننا نريد أن تتحقق علم الواجب ، بحيث لا يفضى إلى كثرة في صفاته ، وذلك  
لا يحصل بمجرد الاستلزام .

---

في العلم - لأفضى إلى أن يكون العلم بأحد المتضائفين المشهورين - وهما معروضا  
الإضافة - عين العلم بالمتضائف الآخر .

ولا يخفى بعده عن الحق ، فإن البديهية قاضية بأن العلم بذات الأب ، ليس  
عين العلم بذات الإبن ، وهكذا سائر المتضائفات .

ففي عبارة الشارح نوع من التسميح .

فالأولى أن يعبر بمثل ما قررنا ، وإن كان يصح ما عبر به على وجه بعيد .

والخطب سهل .

[١٤٣] [ فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ... الخ ] .

أقول : إيراد على استبعاده أن يكون العلم بأحد المتضائفين المشهورين ،  
عين العلم بالآخر .

حاصله : أن للعلة مع المعلول علاقة ليست لسائر المتضائفات ، بعضها مع بعض .

فمن ثم كان العلم بالعلة ، سببا للعلم بالمعلول ، كما هو المشهور بمخلاف سائر المتضائفات .

فليكن انكشاف العلة ، كافيا في انكشاف ذات المعلول .

وحاصل الجواب عنه : أننا لا نسلم أن العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ، لما بينهما

من التباين .

وحضور أحد المتباينين لا يكفي في حضور الآخر .



ولو سلم ، فلا نسلم أن العلم بالعلة ، عين العلم بالمعلول ، بل القول بالسببية ينافيه .  
فإن السبب يغاير المسبب بالضرورة .  
والمطلوب في مدعائكم ، اتحاد العلمين ، بحيث يكون علم الواجب بالممكنات ،  
لا يفضى إلى كثرة في الصفات .  
وذلك لا يكون إلا عند القول باتحاد العلمين ، بحيث يكون حضور الذات  
كافيا عن حضور الممكنات .  
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام ، بل الاستلزام يقتضى التعدد في الهويات ،  
أو أعم منه بالبداهة .

فإنه لا بد من فرض شيء ، لازما لشيء .  
فهنا شيان بالذات ، أو المفهوم .



وأنا أقول : لا يتصور مبدئية شيء لشيء .  
حتى يكون في حقيقة الأول ، أو ما ينتهى إلى حقيقته ، أمر ما ، يلائم انضمام  
الثاني إليه في الوجود .

أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام .  
وإلا لم يكن لصدوره عنه - دون غيره - مرجح .  
فيكون صدوره عنه ، ترجحا بلا مرجح ، وهو محال .  
وإن كان من نفس حقيقة العلة ، ذلك ؛ ولا يمكن الانفكاك عنه بحال ،  
فالعالم بحقيقة العلة حق العلم ، لا محالة يعلم المعلول ؛ للزوم علمه بما يشبه أن يكون  
مضافا إلى ذلك المعلول ، بعلمه لنفس تلك الحقيقة .

فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، فلا معنى للمكابرة بمنعه ، إلا الجهل  
بحقيقة بحث العلة والمعلول .

[١٤٤] واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره ، منطوق في علمه تعالى بذاته .

وما بينوا كيفية الانطواء ، إلا بأن قالوا : إن ذاته تعالى علة للممكنات .

وعلمه بذاته - على ما هي عليه - منطوق على علمه بالممكنات .

إذ من جملة أحوال ذاته ، كونه مبدأ لها ، فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها .

وهذا مما لا يقنع به ذو فطنة ؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى ،

وحضور أحد المتباينين ، لا ينطوي في حضور الآخر ، ولو فرض بينهما أى نسبة ،

من العلية وغيرها .

ولو صح ما ذكره ، لكفى أن يقال : إن من جملة أحواله ، كونه تعالى مغايراً

للممكنات ، وهو يعلم ذاته ، مع جميع أحواله .

فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه .

ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضوري ، والمعلوم في العلم الحضوري ، هو بعينه

الصورة العينية ، من غير أن يكون هناك صورة أخرى .

فلا بد أن يكون للمعلوم وجود في الخارج ، حتى تكون الصورة العينية بعينها ،

هي الصورة العلمية .

ومن البين أن وجود العلة ، ليس بعينه وجود المعلول ، حتى تكون صورتها

العينية ، منطوية على صورته العينية .

---

وأما أن العلم بالعلة ، ليس عين العلم بالمعلول ، فذلك لم ينكره أحد ، ولم أجد

في كلام الحكماء ما يناقضه .

فإن الحكماء - فيما قيل - قائلون بانطواء العلم بالذات ، على العلم بالممكنات ،

لا بعينيته وستسمع فيه قولاً .

[١٤٤] [واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب . . . الخ] .

أقول : اعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن علم الواجب بذاته ، عين ذاته ؛ إذاً الواجب

فالخلص لهم من ذلك : أن يلتجئوا إلى ما ذكرناه سابقا ، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها .

وهي باعتبار كونها علما لله تعالى ، متقدمة عليها ، باعتبار كونها موجودات خارجية .

وهي باعتبار كونها علما ، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب ، لأنها بذلك الاعتبار ليست مسبقة بالعلم والإرادة .

وباعتبار وجودها الخارجى ؛ منسوبة إليه بالاختيار ؛ لأنها مسبقة بالعلم الذى يغيرها بالاعتبار ، وبالإرادة المنبعثة عنه .  
وفيه ما أشرنا إليه سابقا .

---

نور ، لذاته ، بذاته ، وليس مظلما يحتاج إلى نور ، يظهر ذاته عند ذاته .  
ولما لم يكن فى مرتبة ذاته ، جهة سوى ذاته ، فمرتبة وجود الكثرة ، إنما صدرت عن مرتبة ذاته .

فذااته عين جهة الخصوصية ، التى نشأت بها عنه معاليل ذاته .  
والعلم بالخصوصية الرابطة للعلّة بمعلولاتها ، لا يكون إلا ومعه العلم بتلك المعلولات ، كما هو بَيِّن ؛ وإلا لم تكن الخصوصية .

فالعلم بالخصوصية ، التى للعلّة ، إلى معلولها المعين ؛ لا يتم علما ، حتى يعلم ذلك المعلول .

فعلم المعلول منطوق في علم تلك الخصوصية .  
وقد علمت أن خصوصية الحق ، إلى معاوله الأول ، هى عين ذاته .  
وقد علم الحق ذاته ، بذاته .  
فعلم الخصوصية ، بذاته .  
فعلم المعلول الأول ، بذاته .  
كل ذلك يعلم هو عين ذاته ، كما علمت .

فعله بذاته ، الذى هو عين ذاته ، علم بالخصوصية التى هى عين ذاته .  
وذلك العلم بها لا يكون ، إلا بعلم ماهى إليه .  
فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الأول .  
ثم إن ذلك المعلول اللازم للعلم ، يحى متأخرا عن مرتبة الذات ، فى عالم التفصيل  
الذى هو الوجود الخارجى .  
فليس هناك بون .

بين علم الذات ، الذى هو كالعلم بالمصدرية .  
وبين حصول المعلول فى الخارج ، إلا بالمرتبة .  
ثم إن المعلول الأول ، لما كان معلوما للحق ، بجميع وجوهه ، بعلم المصدرية .  
وكانت مصدريته للمعلول الثانى - أى الخصوصية التى بها نشأ المعلول الثانى -  
من وجوه : الأول . مع مصدره :

وعلم الخصوصية منطوق على علم ما إليه الخصوصية ، فكان المعلول الثانى معلوما  
بعلم خصوصيته

كان العلم بالمعلول الثانى ، منطوقيا فى العلم بالمعلول الأول ، مع مصدره ؛ فإن الخصوصية  
التي بها صدر هذا الثانى ، ليست أمرا وراءها ؛ وليست تعلم بدون علم الصادر الثانى .

ثم يحى . هذا المعلول الثانى حاصلا فى الخارج ، فى مرتبة التفصيل .

والعلم بالمعلول مندرج ومنطوق - كما سمعت - فى علم المصدرية .

فعلم المعلول الثانى منطوق أيضا فى العلم بمصدرية المعلول الأول ، عن الأول .

وهكذا يقال فى جميع المعاليل المتنزلة .

فالعلم بذاته ، الذى هو العلم بمصدريته لمعلولاته ، منطوق على جميع العلوم التفصيلية ،

مشتمل عليها ، وهو واحد بسيط ؛ فإنه عين الذات الواحد من جميع الوجوه .



وجميع هذه العلوم التفصيلية ، واحدة ، في مرتبته ، إن اعتبرت متعددة في مراتبها ،  
عند النظر إلى خصوصياتها .  
فمن ثم سموه علما إجماليا .

والعلم التفصيلي — عند التحقيق — ليس إلا الإيجاد ؛ فإن الإيجاد والاختيار والعلم ،  
ليست عند ربك متعددة ، كما هي عندك .  
فإن ما عندك مرتبة ناقص .

ومرتبته تعالت أن تكون إلا في ذروة الكمال .

بل مرتبة علمه بذاته ، كافية في أنه :

[ إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ] .

كما مرت الإشارة إليه .

فقد صح بيانهم كيفية الانطواء ، بأن قالوا قولا إجماليا :  
إن ذاته علة للممكنات .

وعلمه بذاته على ما هو عليه ، منطوق على علمه بالممكنات ؛ إذ حق جملة أحوال  
ذاته ، ليست وراء ذاته ؛ إنما تسمى حالا بالاعتبار الوهمي ، لا الحقيقي ، كونه بعدا  
لها ، أي الخصوصية التي بين الذات ، وبين معلولاته التي بها نشأت ، لا التي عن  
وجودها انترعت .

والعلم بالخصوصية لا يكون إلا بالعلم ، بما هي خصوصية بالنسبة إليه .

فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها ، أي بالممكنات .

والكثرة جاءت متأخرة في مراتب التفصيل .

وبالجملة : فالمعلول الأول مثلا ، بوجوده الخارجي ، إنما يتبع علم الذات بالذات .  
إذ مجرد علم الذات ، علمٌ مبدئيها .

• • • • •

وعلم مبدئيتها ، هو :

إيجادُ العقل الأول باعتبار .

وعلمُه الفعلي باعتبار .

وعلم العقل الأول على ما هو عليه .

علمٌ بمبدئيته للعقل الثاني .  
وإيجادُ له ،  
} باعتبارين .

وقد كان عين العلم بالمبدئية ، الذي هو عين العلم بالذات .

فالنور واحد ، والأشعة مختلفة ، والحق واحد ، ومظاهره متعددة ، فدقق .

\*\*\*

وهذا بيان يقنع به - على أصولهم - من له أدنى فطنة ، فضلا عن برز فيها ،  
كالشارح - رضى الله عنه - فكأنه - قدس سره - لم يفهم حقيقة كلامهم ، فأورد  
عليهم ما لم يكن يرد .

ثم ما بينه بعد في التجاؤهم ، هو عين ما بيننا ههنا ، إلا أنه لقصوره عن هذا  
البيان ، أتى بعبارة شنيعة ، لا يليق أن يتفوه بها عاقل ، فضلا عن حكيم عمدته البرهان .

\*\*\*

وإجمال القول : أن علم الحق بذاته ، هو محتدٌ اختياريه .

وليس يتميز اختياريه عن إيجادهِ للممكنات .

إذ ليس علم الحق بالفكر والنظر .

ولا اختياريه ، بالتردد بين الخير والشر .

بل تلك أمور يعددها الاعتبار .

ويوحدها الاستبصار .

وذلك قول قد يتحققه الناظر ، على أصول أخرى حقة ، عند تصفية العقل

وتجريدِهِ عن أدراهِ ما قبلَهُ من الأوهام العامية .

\*\*\*

. . . . .

وقد لهج عبد الحكيم بالفرقة بين :

العلم الإجمالي .

والتفصيلي .

في مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب ، ولم يصب في ذلك شيئا من مذهب الحكماء .

وبهذا تعلم عدم اختلال ما نقله الكلبوي عن رجل ذكر أنه بعض الأفاضل . ونص عبارة الكلبوي ، بعد كلام قدمه :

[ وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الأفاضل ، في رسالة مستقلة ، حيث قال . « ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري ، المعبر عنه بـ « دانستن » بل في العلم بمعنى « دانش » .

وحقيقته أنه نور تتجلى به الأشياء ، ويتميز بعضها عن بعض ، وهو قد يكون عين العالم ، بأن يكون نورا ظاهرا ، مظهرا ، قائما بذاته .

وقد يكون أمرا قائما ، فيكون العالم في ذاته مظلما ، ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به .

ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار ، كان ذاته بذاته ، في أجل مراتب الظهور لذاته . ولا تكون الغيبة في ذاته أصلا ، فتكون ذاته :

عالما ، وعالما ، ومعلوما .

من غير تكثرواثنينية ، أصلا بالذات ، ولا بالاعتبار .

ثم إن ذاته بذاته مصدر للمعلول الأول .

ومصدريته — أي الجهة التي تخصص صدره عنه ، بوجه مخصوص — نفس ذاته .

فيكون علمه بذاته ، الذي هو علم بالمصدرية ، مشتملا على العلم بالمعلول الأول بجميع

وجوهه ، واعتباراته لكونه صادراً عنه من كل وجه - مندجاً علمه في علم المصدرية ، من غير تكثرو ولا تعدد إلا بالاعتبار ؛ وإلا لم تكن المصدرية ، التي هي الذات ، معلومة بالوجه الأكمل .

وكذلك المعلول الثاني ، والثالث ، وهكذا إلى غير النهاية .  
فيكون علمه تعالى ، الذي هو عين ذاته - وهو نور الأنوار - يظهر به ويتجلى كل ماهو في سلسلة المبدئية ، كلياً كان أو جزئياً ، دفعة .  
وكذلك الصفات والاعتبارات اللاحقة ، لتلك المعلولات - لكونها بهذه الصفات والاعتبارات - صادرة عنه .

ومصدريته لها ، مقتضية لاتصافها بتلك الصفات .  
فعلمه تعالى علم بسيط ، مشتمل على العلم بجميع الأشياء ، لا كاشتغال الكل على الجزء ، بل كاشتغال العلم البسيط - الذي يحضر من سئل عن مسألة - على التفصيل الذي يقع بعده .

وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين أنه منطوق على العلم بالكل ، انطواء النواة على الشجرة .

ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات ، من حيث إنها أسباب ومسببات ، كان العلم التفصيلي المترتب عليها ، علماً فعلياً ؛ لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية ، على الترتيب الذي تقتضيه العناية الأزلية .  
أى كان علمه بذاته - من حيث مصدريته للمعلول الأول - علماً فعلياً ، سبباً لوجوده .

وعلمه الحضورى بالمعلول الأول - من حيث مصدريته للمعلول الثاني - سبباً لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة ، في سلسلة المبدئية .



فكان وجود تلك المعلولات - مع ما تشتمل من الصفات والاعتبارات -  
في مرتبة الوجود ، علما تفصيليا ، حضوريا بها ، مترتبا على ذلك العلم البسيط .  
ولم يتجدد في تلك المرتبة ، إلا الإضافات .  
وتجدد الإضافات ، لا يخل بوحدايته ؛ فإنها جميعا راجعة إلى إضافة المبدئية .  
ولا شك في اتصافه بها .

ثم إن مراتب العلم التفصيلي أربع :  
الأولى : ما يعبر عنه في الشريعة ، بـ [ القلم ، والنور ، والعقل ] .  
وعند الصوفية بـ [ العقل الكلى ] .  
وعند الحكماء بـ [ العقول ] .  
فالقلم الذي هو أول المخلوقات ، حاضر بذاته - مع ما هو مكنون فيه - عند  
الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الإجمالي ، الذي هو عين ذاته .  
وبسيط بالقياس إلى باقي المراتب .  
والثانية : ما يعبر عنه في الشريعة بـ [ اللوح المحفوظ ] .  
وعند الصوفية بـ [ النفس الكلية ] .  
وعند الحكماء بـ [ النفوس الزاكية المجردة ] .  
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته - مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات -  
عند الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين فوقها .  
والثالثة : كتاب المحو والإثبات ، وهي القوى الجسمانية ، التي ينتقش فيها صور  
الجزئيات المادية ، وهي المنطبعة في الأجسام العلوية والسفلية .

فهذه القوى — مع ما فيها — حاضرة عنده تعالى .  
والرابعة : الموجودات الخارجية ، من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها ؛ فإنها  
حاضرة بذاتها عنده تعالى ، في مرتبة الإيجاد ، فهي :  
علوم باعتبار .

ومعلومات باعتبار .

وكذا ما في المراتب السابقة ؛ فإنها جميعا

علوم .  
ومعلومات } باعتبارين .

اتهى ملخصا . . . ] انتهت عبارة الكلبي .

إلا في العبارة تسمحا ، ولعله من تلخيص الكلبي .

فتم قول الحكماء : إن علم الباري تعالى بالممكنات ، الذى هو عين ذاته ،  
حضورى على قواعدهم ؛ فإنه ليس إلا ذاته ، وهى حاضرة عند ذاته .

وكذا علمه — الذى هو عين الممكنات — وهى مرتبة العلم التفصيلي .

وقد وصل إلينا على لسان الأستاذ المحقق ، أن الشيخ أبا على بن سينا قال :

[ إن علم الواجب بالممكنات ، هو عين الإيجاد ، لا يتفاوت إلا بالاعتبار ]

وهو يريد العلم الفعلي .

فزعم الكلبي أن هذا الذى نقله عن بعض الأفاضل ، مختل ، قد نشأ له من  
اختلال فكره .

وإنما نقلناه ، وإن لم يكن دأبنا أن ننقل عن أحد مثل هذا النقل ، لهذا التأييد ؛  
لتشحيذ الأذهان ، لإطراء بعض من التفاسير . فافهم .

ثم إن الكلبي قد استعان ، بتوفيق الله تعالى ، على مخلص للحكماء مما يرد  
عليهم ، من مثل ما ذكره الشارح .

وحاصله : [ أنه قد ذهب أهل [ الشبح ] إلى أن العلم بالشبح ، عين العلم بذى  
[ الشبح ] مع التباين ، بين :

الشبح  
وذى الشبح } بالماهية

وإنما ذلك لعلاقة بينهما .

فلنا أن نقول :

إن بين الواجب تعالى .

وبين الممكنات ، رابطة خاصة ، سموها المبدئية .

كما بين :

الشبح .

وذى الشبح .

تقتضى أن يكون :

العلم بالذات .

عين العلم بالممكنات .

لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار

فإن تقل . كيف ؟ .

نقول : لا كيف ؛ فإن علم الواجب ، ليس كعلومنا ، فيجوز أن يقع بنحو ،  
لا يقع عليه علومنا .

وأطال في الكلام على هذا المخلص ، وفرع عليه ما فرع [ .



وأنا أقول - بعد المساهلة معه ، في قياسه البارد - :

هذا الكلام بمنزلة أن يقال : علم الواجب تعالى بالممكنات ، عين ذاته .

[١٤٥] هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام .

ولا يرد عليه شيء ؛ لأننا لا نعلم كيف يعلم ، حتى نورد عليه  
ولا يخفى سخافته .

وليت شعري !! إن كان مثل هذا مخلصا ، فلم لم يعتمدوه في جميع ما أورد في الإلهيات .  
وينقطع عرق البرهان بالكلية ، ويقام حجاب على عين النظر ، ويطلق العنان  
لكل مدع ، يدعى ما يريد .

ثم يزعم أن ليس يلزم على دعواه محال ؛ فإن الكيف مجهول ، والتنزيه معلوم .  
وبالجملة ، فهذا وأمثاله ، مما يعدونه فضلا ، من قولهم :  
يعلم علما لا نعلمه .

أو يتعلق تعلقا لا نعلمه .

أو ما يشبه ذلك .

أقوال ، قد أطفأت نور العلم من العالم ، وضربت على قلوب الأذكياء خيام الجهل .  
كيف . . . . ولم يثبت لدينا شيء من الأشياء ، إلا بنور عقلنا ؛ فهل يسوغ لنا  
بعد ذلك ، أن نسمة بالجهل والعمى ؟ !

وأى مرجح لإيغال مثل هذا المجنون ، في توجيه قول الحكيم ، الذي لا يسوغ  
إلا ما قضى به برهانه ؟ .

فإن لم يعلم ، فهو موقوف ، حتى يعلم .

تفطن ! ! فلست أطيل في بيان الأباطيل .

والفاظ الشارح بعد ، ظاهرة ، غنية عن الشرح .

[١٤٥] [ هذا ما رأينا ذكره . . . . الخ ] .

أى في مقام تحقيق علم الله تعالى ، بغيره من الممكنات .



[ ١٤٦ ] ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر ، يعلو عن طور علم الكلام ، وسنأتي عليه في رسالة منفردة ، إن وفقنا الله تعالى المنعام .

[ ١٤٧ ] فإن قلت : علم الواجب تعالى ، حضوري .

---

[ ١٤٦ ] [ ولنا في تحقيق مذهبهم ] .

أى مذهب الحكماء ، كلام آخر ، سوى هذا الكلام الباطل ، يعلو عن طور ، ومقام علم الكلام .

وليس ينبغي أن يذكر إلا لقوم قد رَقُوا في الفلسفة أعلى مقام .

ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه في رسالته المسماة بـ [ الزوراء ] .

وقد تتحقق لب الحق فيه ، من رسالتنا [ الواردات ] .

وهذا مشرب صوفى ، لا يذوقه إلا من عوفى فصوفى .

فإن خرجت من ظلمات الوهم ، والارتياح . وأشرقت الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ، فُتِحَ لك من الحقائق أبواب ، وظفرت بحقيقة الصواب ، وكنت من العرفاء ذوى الألباب .

وإلا فأنت محجوب ، ونظرك مقلوب .

فأجهد نفسك أيها الطالب ، واجعل همك أعلى المقاصد ، وأسنى المطالب ، فليس الأمر ما أنت فيه ، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه ، والحق فيك مبديه .

وليس هذا مقام الكلام ، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام .

ولعلنا أتى على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى ، في مقام آخر ، أوفى كتاب آخر . والله الموفق .

[ ١٤٧ ] [ فإن قلت : علم الواجب تعالى حضوري . . . الخ ] .

أقول : قد تلونا عليك ما اصطفيناه في علمه ، بغيره .

والمرضى عند المحققين ، وعندنا ، أن علمه بذاته ، هو عين ذاته .

وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين :

الشيء .

ونفسه .

والتغاير الاعتباري يستلزم أن لا يكون ذات الواجب - من حيث هو - من غير اعتبار قيدزائد ، علما بنفسه ، بل يكون مع اعتبار قيد ، علما بذاته ، من حيث هي .  
أو يكون - من حيث هي - علما بذاته ، مع قيد آخر .  
والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعا ؛ لأنه أيضا نسبة .  
قلت : عدم العينية نفي للنسبة .

ونفي النسبة قد يكون للوحدة ، وانتفاء الاثنينية ، فلا يستدعي المغايرة .  
وأیضا لا محذور في أن تكون الذات - مع اعتبار قيد - علما بذاته ، من حيث هي ؛ لأن الذات مع القيد ، متحدة في الوجود ، مع الذات ، من حيث هي .

---

ولما لم يكن صورة ذاته ، في ذاته ، كان علمه بذاته حضوريا ، لحضور ذاته عند ذاته .

لا حصوليا .

فإن قلت : لا يصح لك أن تقول : علم الواجب حضوري فإنك تقول حينئذ : إن ذاته حاضرة عند ذاته .

وحضور شيء عند شيء يقتضي :

حاضرا .

ومحضورا عنده .

وكل منهما مغاير للآخر .

فحضور الشيء عند نفسه ، يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه .

وذلك اللازم محال .

فحضور الشيء عند نفسه محال .

فكون علم الواجب حضوريا محال .  
فإن أجبت بأن التغير الاعتبارى ، كاف .  
أى ذات الواجب - من حيث هى علم - حاضر .  
ومن حيث هى عالم ، محضور عنده .  
فذلك يستلزم أن لا يكون ذات الواجب - بقطع النظر عن جميع الحثيات - عالما بذاته ، وإلا لزم المحال المذكور ؛ لعدم اختلاف الحثية حينئذ .  
بل يكون الواجب تعالى - مع اعتبار قيد - عالما بذاته ، من حيث هى .  
أو العكس .  
أو التقييد من الجانبين .  
وكون ذات الواجب تعالى - بقطع النظر عن جميع الحثيات - غير عالم بذاته ، قول  
باحتياج ذاته ، فى علمه بذاته ، إلى انضمام الحثيات ، وهو باطل .  
فإن أجبت أيضا ، بأن الحضور إنما يقتضى تغايرا ، إن كان مضمون موجبة ،  
كأن يقال :  
ذاته حاضرة عند ذاته .  
فإنه يقتضى نسبة ذات الطرفين .  
أما إن كان المراد منه ماهو لازمه ، وهو مضمون سالبة قائله :  
ذاته ليست بغائبة عن ذاته .  
فلا يقتضى تغايرا .  
فذلك لا يجديك نفعا ؛ فإن السلب نسبة تطلب طرفين .  
فالتغاير لازم .  
قلنا : ذلك القول - أى أن علمه تعالى بذاته ، حضورى - صحيح .  
وسلب الغيبة ، هو عبارة عن سلب النسبة .

وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحدا ، لانسبة بينه وبين شيء آخر ،  
أى لاتعدد فيه بوجه .

فقولنا : - ليست الذات بغائبة عن الذات - سلب للغيبة .  
وصدقه بوحدة الذات للذات ، بحيث لاتغاير فيها بوجه من الوجوه ، حتى  
نتصور الغيبة .

فلا يستدعى المغايرة ، بل عدمها .  
فحضور الذات عند الذات ، لا يستلزم المغايرة ، بين الشيء ونفسه ، كما زعمت .  
فدعوى - أن العلم حضورى - صحيحة .  
وأيضاً ، لوقبلنا المغايرة ، فالتغاير الاعتبارى كاف .  
قولك - يلزم أن لا يكون الذات ، بقطع النظر عن جميع الحثيات علما بذاته .  
قلنا : لاضير فيه ؛ فإن قطع النظر عن جميع الحثيات ، هو قطع النظر ، عن  
حيثية العلم .

ولا ريب فى أنه - بقطع النظر عن حيثية العلم - لا يكون علما بشيء ، بل إنما  
يكون علما بذاته ، إذا لوحظ بحيثية كونه علما ، أو علما .  
وكل هذه الحثيات متحدة فى الخارج ، مع الذات .  
إنما التغاير فى اللحاظ ، والاعتبارات فقط ، لتصور الحكم .

فحديث الاحتياج والانضمام ، لا يسمع .  
وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعرى :  
[ إن الذات بذاتها ، ليست بعالة ، إلا بانضمام مغايرها فى الوجود ، وهو  
صفة العلم ] .

فجعلها محتاجة إلى أمر زائد فى الخارج يقوم بها .



وتمام القول : أن التعبير بحضور الذات عند الذات ، وما ينحو نحو هذا من الألفاظ ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية ، وهي في الواقع لا تقتضى تغايرا . بل ذلك للتفهم والتفاهم .



وقد يقرر الإشكال بوجه آخر ، حاصله :  
أن الواجب تعالى ، لا يصح أن يعلم ذاته ، لأن العلم :  
إما إضافة .  
أو صفة ذات إضافة .  
على اختلاف فيه .  
فلو علم ذاته ، لكان لذاته نسبة إلى ذاته .  
والنسبة تستدعى طرفين ، ولا يكونان متحدين ، وإلا كانا طرفا واحدا .  
فهما متغايران .  
فتكون ذاته مغايرة لذاته .  
هذا خلف .

فإن قلتم : التغاير الاعتبارى كاف .  
قلنا : كلامنا في مرتبة الذات ، وهي واحدة من جميع الوجوه .  
والواحد من كل وجه ، لا يعتريه تعدد الاعتبار .  
وهي شبهة « الطبيعيين » في القول بالواجب ، غير الشاعر .  
وجوابه :  
أولا : بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه ، فإن شيئا من الأشياء لا يخلو  
من تعدد الحثيات الاعتبارية ، وإن كانت سلبية .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات] .

باتفاق المتكلمين والحكماء .

لكن القدرة عند المتكلمين ، عبارة عن .

صحة الفعل والترك .

وعند الحكماء ، عبارة عن كونه بحيث :

إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

ومقدم الشرطية الأولى ، بالنسبة إلى وقوع العالم ، دائم الوقوع .

---

قلنا اعتبار كونه .

علما ، وعالما ، ومعلوما .

وإن كان لا اثنية في نفس ذاته ، ولا في صفاته الوجودية .

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر .

وثانيا : ما أقول : إن العلم ليس نسبة .

ولا يقتضى نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم ؛ لإثبات الملاءمة ، ليتحقق

الانكشاف .

أما عند اتحاد العالم والمعلوم ، فلا يحتاج إلى النسبة .

بل العلم هو حالة الانكشاف .

فإن كان للذات على الذات ، فهو هو .

وإن كان لمغاير ، فلا بد من رابط يربط العالم بالمعلوم ، وإلا لكان كل ذى علم ،

عالما بكل معلوم .

وهو بديهى البطلان .

وعلى الجملة : فمسألة العلم ، محل نظر جديد .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات . . . الخ] .

ومقدم الشرطية الثانية ، بالنسبة إلى وجود العالم ، دائم اللا وقوع .  
وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ، فلا ينافي كذبهما .  
ودوام الفعل ، وامتناع الترك ، بسبب الغير ، لا ينافي الاختيار .  
كما أن العاقل - مادام عاقلا - يغمض عينيه ، كلما قربت إبرة من عينيه ، بقصد  
الغمز فيها ، من غير تخلف .  
مع أنه يغمضها بالاختيار .  
وامتناع ترك الإغماض ، بسبب كونه عالما بضرر الترك ، لا ينافي الاختيار .  
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ؟

---

أقول : ومن الصفات الكمالية ، التي يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى ،  
أنه قادر على جميع الممكنات ، أى قادر على إحداث كل فرد ، من أفراد الممكنات ،  
على الإطلاق بدون استثناء .

وإنما قلنا : [ على إحداث ] لما أتت علة الاحتياج عندنا ، هي الحدوث ،  
لا الإمكان .

ومن ثم قال الشيخ الأشعري :

[ إن احتياج الجواهر حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجدد من  
أعراضها ] .

وقلنا : [ كل فرد ] لما أن المراد أن لا يخرج فرد من أفراد الممكنات ، عن قبوله  
للتأثر عن البارئ تعالى .

لأنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها ؛ فإنه من المحالات ؛ لأن  
الممكنات غير متناهية .

وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال .

وقلنا : [ بدون استثناء ] لما أن صفات المعاني ، عند المنصف ، ليست .

. . . . .

عينا بحسب المفهوم .  
ولا غيرا بحسب الوجود .  
فهى فى الوجود الخارجى عين الذات  
فليست من الممكنات .

نعم تستثنى من الممكنات فى عبارة [غيره] .  
ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان ، مقدورة بالضرورة .



وإطلاق هذه المقالة - أى أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، باتفاق  
التكلمين والحكماء - بناء على تحقيق مذهب الحكماء ، من أن جميع الممكنات ،  
صادرة بتأثير الله تعالى .

والوسائط شروط ومعدات .  
بل وعلى غير تحقيقه ، كما يعلم بالتأمل .  
إلا أن القدرة عند التكلمين ، هى :  
[ صفة تقتضى كون الفاعل ، بحيث يتمكن من الفعل والترك - أى عدم الفعل - ] .  
أوهى :

[ كونه بحيث يتمكن ] .  
أوهى :

[ نفس التمكن ] .

وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك ، بالنسبة إلى شىء واحد ، جوازا وقوعيا ،  
بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل ، ولا للآزم ذاته .



وعند الحكماء ، هى :



[ كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ] أى أن يكون فعله موقوفا على مشيئته .

سواء كان بحيث يجب الفعل ، لوجوب المشيئة .  
أم لا .

فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقا .  
وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء .  
وتفسيرها بالمعنى الأول ، مما اختص به المتكلمون .  
وليس شيء من تعريف أحدهما ، يسمى قدرة عند الآخر .  
وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم ، فى شأن الواجب تعالى ؛ لوجوده فى ضمن الأخص القائلين به .  
فلا إيراد ولا جواب .

فإذن يكون معنى قضية المصنف على مذهب المتكلمين :  
أن البارى تعالى ، إذا قيس إلى أى ممكن من الممكنات ، فهو بحيث ، له أن يوجد ، وله أن لا يوجد ؛ ليس يتمتع عليه واحد منهما ، ولا يجب منه كذلك ؛  
إلا لذات الواجب تعالى ، ولا للآزم من لوازمه .  
فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه .  
فهو فى الإيجاد مختار اختيارا مطلقا مرددا ، على هذا .



وعلى مذهب الحكماء أن البارى تعالى ، بحيث إن شاء ممكنا صدر عنه ، وإن لم يشأ لم يصدر شيء وجب له أحد الطرفين فى شيء من الممكنات ، أو لم يجب .  
وهذا عموم فى المفهوم ، وإلا فالواقع الشق الأول ، أى وجوب أحد الطرفين ؛  
لأنه عدم تمام الاستعداد ، يجب الفيض ؛ لوجوب المشيئة ؛ لعموم الفيض والوجود .

وعند عدمه ، يجب عدم الفيض ، لعدم المشيئة ، بعدم القبول .  
فالفعل في الحقيقة ، واجب الوقوع ، أو اللاوقوع ، وإن كان ذلك موقوفا  
على مشيئته .

ثم إن مقدم الشرطية الأولى - أى قولنا: إن شاء فعل - بالقياس إلى وجود العالم ،  
دائم الوقوع .

وتاليها لازم ؛ لوقوع مقدمها .

أى أزلى أبدى ؛ لعدم توقف الفيض فى زمن من الأزمان .  
ومقدم الشرطية الثانية ، بالقياس إلى وجود العالم - أى ما يتحقق به مفهوم  
العالم ، فى الخارج - دائم اللاوقوع .

أى أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية ، لاتنقطع أزلا ، وأبدا .  
وإن كان قد لا يشاء فردا خاصا ، فى زمن خاص ؛ لعدم الاستعداد مثلا .

وبالجملة : فالخلق تعالى ، خلاق أزلا وأبدا ؛ لأنه مريد للإيجاد أزلا وأبدا ،  
وإن كانت الحوادث فى تعاقب .

إن قلت : إن كان مقدم الشرطية الثانية ، ليس بواقع ألبتة ، فتاليها كذلك ،  
فهما كاذبان .

فقد كذبت الشرطية .

فلم يتم التعريف .

قلنا : قد تقرر : أن صدق الشرطية اللزومية ، لا يتوقف على صدق طرفيها ،  
بل يتوقف على صدق تاليها ، على فرض صدق مقدمها .

وهو ههنا كذلك .

وهذا الإشكال وهم ، وإلا فالمقدم صادق فى بعض الممكنات ، كما ذكرت .

إن قلت : إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين ، بالنسبة إلى الواجب تعالى ، فهذا هو القول بنفى الاختيار ، مع أنكم تقولون : بأنه مختار .  
وإن هذا إلا تناقض .

قلت : دوام الفعل - أى لزومه - وامتناع الترك .  
أو العكس ، أى وجوب الترك ، وامتناع الفعل ، بسبب أمر مغاير للذات ، وهو المشيئة ، مثلاً ، لا ينافى الاختيار .

بل الفاعل قد يختار الفعل ، ويرضى به ، ومع ذلك يوجهه على نفسه ، بموجب ما ، كعلمه بغايته اللاتقة ، أو المنافرة ، ولا تنافى بينهما .

ألا ترى أن العاقل مادام عاقلاً ، إذا قصده قاصد بإبرة ، لينغمز عينه بها ؛ فإنه ينغمزها ، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته ، بحيث لا يمكنه تركه ، مع أن الإغماض باختياره ؛ لما أنه بتمديد الأعصاب ، وقبضها ، عند المقتضى ، بالإرادة .

وامتناع الترك ؛ لعلمه بضرر الترك .

لا ينافى اختياره .

وكذلك السخى المار على متلف من العطش ، أو متضرر من الجوع ، ومعه ما يسد رمقه ؛ فإنه لا يتمالك نفسه ، إلا أن يزيل ما بهذا المسكين من الألم ، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهراً على ذلك ، بل إنما هو باختياره وإرادته ، وطوعه .  
فما ظنك بمن علم المضار والمنافع ، بعلم هو عين ذاته ، وكان من أوصاف ذاته ، الجود العام ؟

فاختياره اختيار ، فوق هذا الاختيار ، بحيث لا نسبة .

والتمثيل للتقريب .

وبالجملة : فأمثال هذا ، وجوب بالاختيار .

والواجب بالاختيار ، لا ينافى الاختيار .

قال قائل : الوجوب للآزم الذات ، هو عين الوجوب للذات ، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات ، وتبجح على الشارح بما لا يليق به .  
وأنا أقول :

أولا : إن من له أدنى عقل ، يفرق .

بين الصادر عن الذات ، لنفس الذات ، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به .  
وبين ما لا يصدر عن الذات ، إلا بواسطة شعور الذات ، وعلمها به ، وإصدارها له عن رضى ؛ بحيث لا تعترضها الضرورة فى ذلك ، أى بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار ؛ وإن كان يجب وقوعه ، لكون الذات لا تعترضها شائبة البخل ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا الثانى بالاختيار .

والأول : بالاضطرار .

وثانيا : أنه لا محيص للمتكلم عنه ، أى عن القول بالوجوب للآزم الذات ؛ فإن علم الواجب بالممكنات ، لا يجوز أن يكون اختياريا عنده ، وإلا لكان العلم بها حادثا ، وهو مستلزم لسبق الجهل ، وهو محال .

فإذن علمه بالممكنات ، على ما هى عليه ، وعلى وجه وقوعها فى الخارج ، لازم لذاته وإرادته إنما تتعلق على وفق علمه ، ولا يتصور بينهما الخلاف ، وإلا لزم انقلاب العلم جهلا وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته ، وإلا لزم هذا اللازم بعينه أيضا فإذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته ، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذى هو لازم لذاته ، فوجب أن يصدر عنه ، ومحال أن لا يخلقه .

فعاد إلى قول الحكيم .



. . . . .

وأيضاً ، عند تمام الاستعداد :

إما أن يكون الواجب تقدس ، علماً بتمام الاستعداد .  
أم لا .

الثانى : محال ؛ للزوم الجهل .

وعلى الأول :

إما أن يكون تركه للفيض ، حكمة .  
أم لا .

الثانى محال ؛ للزوم العبث .

وعلى الأول :

إما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب .  
أو إلى ذات المستعد :  
أو إلى سواهما .

أولا تعود إلى شيء .

الأول : محال ؛ إذ لا يتجدد للبارى كمال .

والرابع : كذلك إذ لا بد من الموضوع .

فيبقى الثانى ، والثالث .

ولا بد فى الثالث من أن يكون سوى ، من متعلقات الممكن ضرورة عدم العلاقة  
بين المتباينات .

فرجع فى الحقيقة إلى الثانى ، فلم يكن تام الاستعداد ، وقد فرض تمامه .  
هذا خلف .

فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه ؛ وذلك لما قام من البرهان على أن

[١٤٩] فهو تعالى قادر على جميع الممكنات .

الواجب حكيم ، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذى حق حقه .  
[ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ؛ وَالْمَلَائِكَةُ ، وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ] .  
[ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ] .

وعند عدم تمام الاستعداد ، إن تحقق الفيض ، فقد كان تام الاستعداد .  
هذا خلف .

وإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث ، وهى ما به يتم استعداده ،  
حتى يفاض عليه .

فرجع ذلك إلى الوجوب لما كان لا زما لذاته ، وهو لحكمة .  
فأين تذهبون ؟ !!

فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذى ذهبوا إليه ، وهو الاختيار المردد فى الواقع ،  
قول بأفواههم ، تنافيه قواعدهم وعقائدهم .



والحق أن لا خلاف بينهم وبين الحكماء ، فى هذا المقام ؛ إلا فى المقالات  
اللفظية التى لا تقام فى وجوه المقدمات الیقينية .

وبعد ذلك كله ، فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب ألفاظ ، وإنما يتنورها الفطن  
عند التدبر والتأمل .

ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها ، وإيضاحا شافيا فى غير هذا الكتاب . ثم بما بينا  
يندفع ما فى الحواشى هنا .

[١٤٩] [ فهو تعالى قادر على جميع الممكنات . . . الخ ] .

أقول : لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف ، فى المدعى ؛ أخذ يبين الدليل  
على ثبوته على كلا المشرعين .

لأن المقتضى لقدرته ، هو الذات .  
والمصحح للمقدورية ، هو الإمكان .  
فإذا ثبتت قدرته في البعض ، ثبتت في الكل .  
ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات .  
ولا بد للممكن — على تقدير وجوده — من الانتهاء إلى الواجب ، وقد ثبت أنه  
فاعل بالاختيار .  
فيكون قادراً عليه ؛ لأن العجز عن البعض نقص .  
وهو على الله تعالى محال .

---

فقال : إذا تحققت معنى القدرة ، وما ابتنى عليه ، فاعلم أنه تعالى قادر على  
جميع الممكنات :  
أما كونه قادراً على الممكن ، فلأن قدرته من لوازم ذاته : سواء كانت زائدة  
على ذاته ، أو من اعتبارات ذاته .  
والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر ، هو الإمكان ؛ إذ معنى كون  
الشيء ممكناً .

أنه ليس له الوجود من ذاته ، وليس في ذاته ما يمنع الوجود .  
بل يقبل التأثير بأحدهما عن الغير .  
وإذا كان الواجب قادراً ، والممكن قابلاً ، وليس من ذاته أن ينافي أحد الأثرين ،  
فالواجب تعالى له .

أن يفيض الوجود على الممكن .

وله أن لا يفيض .

عند المتكلم .

أو إن شاء أفاض ، وإن لم يشأ لم يفيض .

عند الحكيم ، على ما فيها .



وأما عموم قدرته للجميع :

فلأنه إذا ثبتت قدرته على البعض ، فقد ثبتت قدرته على الكل .

لا تحاد علة القبول في الممكن ، ولزوم القدرة للذات الواجب .

وأیضا ؛ لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولا بد للممكن أيا كان ، من

أن ينتهى إلى الواجب .

وقد ثبت أن الواجب مختار ؛ لأنه عالم .

والمختار لا محالة قادر .

فكل ممكن ينتهى لا محالة إلى القادر .

وما كان مقدورا بعلة ، فهو مقدور بذاته .

فقد عمت قدرته جميع الممكنات .

وأیضا العجز عن الفيض على القابل ، ليس إلا لمانع غير ذاتي .

فيكون لذلك المانع يد على الواجب ، حتى منعه ، فيكون عجزا .

وهو عليه تعالى محال .

أما الاستعداد وعدمه ، فلا يعدمانا ، ولا غير مانع ، بل يعد كأنه من تمام حقيقة

الممكن ، أو لإتمامها .

ولسنا نطلب إلا كون البارئ تعالى .

له الفعل والترك .

أو إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .



[ ١٥٠ ] مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته ، كقوله تعالى :  
[ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ] .

---

وإن كان لذلك لوازم ، تستصحب عند الإيجاد ، خصوصا والكل من تأثيره .  
فلا يعد شيء ما نعا ، بل ذلك تخصيص منه وإحكام .  
وهذا عام لكل ممكن .

فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا .

[ ١٥٠ ] [ مع أن النصوص قاطعة . . . الخ ] .  
أقول : استثناس منه بالنصوص لكلا الفريقين :  
أى المتكلمين ، والحكماء .

فإن لفظ الآية [ أى قدير ] متحمل للمعنيين السابقين ، وإن كان كل منها قد  
أبطل ما ادعاه الآخر ، فى التعيين بأدلة عقلية ، بها يطبق الآية على مراده خاصة .  
ثم إن [ الشيء ] فى الآية ، لو يراد منه مصطلح القوم ، يشمل الصفات على  
رأى الأشاعرة مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم .  
فلا تكون مقدورة .

فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلى ، ولا بأس به .  
فعلى هذا ، لو أقيم برهان عقلى على أن البارئ تعالى موجب فى بعض الأشياء  
من العالم ، لا يعارض بالآية :

فإن الموجب خارج بالدليل العقلى .  
والقرينة العقلية من المخصصات .

وكونها من المخصصات ، فى موضوع ، دون موضوع ، مع اتحاد المنشأ ، تحكم .  
وبالجملة : فلا يليق بأحد المستثنين أن يشنع بالآخر .

وأما إن أريد من الشيء ، ما كان عند المخاطبين شيئا ، وهو ما كان يراه عامة

[١٥١] قيل الأولى ، في إثبات هذا المطلب ، بل سائر المطالب ، التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية .

قلت : كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول ، بحسب نفس الأمر ، مسلم ؛ إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط ، لكفى في صدور الإرسال منه .

لكن إثبات إرسال الرسول ، يتوقف على إثبات شمول القدرة ؛ إذ طريق إثباته ، أن المعجزة فعل الله ، خارق للعادة .  
وقد صدر منه حال دعوى النبوة .

العرب ، في ذلك الوقت ، فليس الشيء شاملا لصفات الباري تعالى ، ولا لكثير مما لم يكن يخطر ببالهم ، وإنما يدخل تحت القدرة ، بالبرهان .  
فلا نصلح الآية مستندا ، بل ولا مؤنسا .

وإن أريد به ما يفهم عند قول القائل ، أنا القادر على كل شيء ، أى ما هو خارج عن ذات المتكلم ؛ فإنه الممتن به ، أو المتمدح به ، أو المهدد به ، أو ما يشبه ذلك .  
فقد دل ذلك على العموم ، بدون استثناء شيء .

فإن الصفات لم تكن داخلة فيه ، حتى تحتاج لا استثناءها منه .  
ولمن أخذ بهذا ، مع نفي تجويز التخصيص بالقرينة العقلية ، أن يشنع بمن استثنى شيئا ، ولكنه ليس .

وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوى هباء منثورا .

[١٥١] [ قيل : الأولى . . . الخ ] .

أقول : قال السعد التفتازانى - في شرح المقاصد - بعد أن ضعف الأدلة على شمول قدرته تعالى :

[ فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته ، من مثل هذه الآية ] وكذا

قال في شمول العلم :

وإذا خالف الفاعل المختار عاداته ، حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عاداته ،  
دل ذلك الأمر على تصديقه قطعاً .

وهذا متوقف على إثبات كونه فعلاً له .

وكونه فعلاً له ، مثبت بشمول القدرة ؛ إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة  
فعل الله تعالى ، ومقدوره ، وإن زعمه المعتزلة .

واحتمال وجوده في نفس الأمر ، لا يجدى نفعا .

فلا يتم ما قيل : إن الأولى في هذا المطلب ، بل سائر المطالب التي لا يتوقف  
إرسال الرسول عليها ، أن يتمسك بالدلائل السمعية ، فيستدل على شمول القدرة ،  
بقوله تعالى :

[ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ] وأمثاله .

[ أما سمعنا :

فلمثل قوله : « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » .

« عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ » .

إلى غير ذلك من الآيات . . . ] .

فقد حكم بصحة الاستدلال ، بالسمعيات في أمثال هذه المسائل التي لا يتوقف  
إرسال الرسول عليها ، وأولويته .

قال : [ قلت : كون شمول القدرة . . . الخ ] .

أقول : هذا رد على « التفتازاني » في قوله السابق .

وهو أن شمول القدرة ، ليس مما يتوقف عليه الإرسال ، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع .

✽

وحاصل الرد : أنك ماذا أردت بقولك :

[ إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور ؟ ] .

فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله في نفسه — أى بالنظر إلى الواقع —

لا يتوقف عليه .

فمسلم ؛ إذ لو فرض قدرة البارى على الإرسال فقط ، لكفى فى صدور الإرسال منه ، سواء كان الرسول مقدوراً له أم لا .  
والمرسل إليهم مقدورين له ، أم لا .  
والمعجزة مقدورة له ، أم لا .

وبالجملة : سواء قدر على شىء سوى الإرسال ، وبعض لوازمه ، أم لا .  
ومثل هذا يقال فى شمول الإرادة ، والعلم .  
ولكن هذا لا يفيد فى صحة الاكتفاء بالسمعيات فى العلم ؛ بشمول القدرة ، والإرادة ، والعلم ؛ فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليه الشىء فى الخارج ، لا يتوقف عليه فى العلم .

فإن الواجب لا يتوقف على الممكنات ، فى الخارج ، ويتوقف العلم بثبوتها ، على العلم بثبوتها ؛ فإنها طريق الاستدلال عليه .  
وإن أردت أن العلم بثبوت الإرسال ، لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم .  
فمنوع .

وبيان الوجه فيه : أن طريق إثبات الإرسال منحصر فى قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة .

سمورته : أن المعجزة فعل الله خارق للعادة .  
وقد صدر عن البارى تعالى ، حال دعوى هذا الشخص للنبوة ، واستدعائه للتصديق .

وكلمة خالف المختار عادته - حين استدعاء النبي التصديق - بأمر يخالف عادة ذلك المختار ؛ دل ذلك على تصديق النبي قطعاً عادياً .



والمقدم واقع ؛ لما تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة ، حين استدعاء النبي التصديق .

فالتالى واقع ، وهو أن هذا الامر دال على صدق هذا النبي .  
وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله .  
ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله .

وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته ، بل وإرادته وعلمه .  
إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين ، لم يكن لنا دليل ، على أن خصوص هذا الفعل الخارق ، من أفعاله تعالى ، وإن زعمه المعتزلة قائلين :

إن للناظر عند صدور المعجزة قرائن وأحوالا ، ترشده إلى أن الفعل فعل الله .  
فإن هذا زعم بغير برهان .

وأما احتمال أن هذا فعل الله فى الواقع ، فلا يجدى ؛ فإن المقام مقام إثبات ، لا مقام تجويز .

وحاصل الكلام : أنه لا طريق عندنا لإثبات الرسالة ، إلا المعجزة .  
والمعجزة حادثة من حوادث العالم .

فلو لم نعلم بأن كل حادث ، فإنما صدوره من الواجب ، لم يكن لنا علم بأن حادثا خاصا ، هو المعجزة ، صادر من الواجب تعالى .

فإننا لما جوزنا أن يصدر عن غيره صوارد ، فلنجوز أن هذا الصادر الخاص — أى المعجزة — صادر عن غيره .

فلا بد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده ؛ إذ لانسبة بين الدال والمدلول حينئذ .

فالعلم بالإرسال ، موقوف على العلم بعموم فعله .

. . . . .

فلو لم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال ، لَدَارَ .  
إن قلت : قد يدلنا عظم الصادر ، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق ، في العادة ،  
على أنه صادر من الواجب تعالى ، بدون توقف على علم بعموم الفعل . كما يقول المعتزلة .  
قلت : تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات ، سوى الله  
تعالى ، ونعلم حد ما تنقف عنده قواها ، في التأثير ؛ حتى نعلم أن مثل هذا الأثر ، ليس  
مما يصدر عن شيء منها .

وذلك غير ممكن بالضرورة .

ولم لا يجوز أن يكون في طاقة بشر - فضلا عن ملك - أن يجعل :

السماء كالعين .

والجبال ، كالمرجل .

بقوة نفسه الناطقة .

لا سبيل إلى قطع هذا الإمكان ، إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر عنه  
شيء أصلا ، حتى ينسب الكل إليه تعالى .

فلم يتم ما قاله « السعد » على أن الأدلة السمعية لاتفيد اليقين في أمثال هذه  
الموارد ، على التحقيق .

فإن للخطاب دواعي ، ومقتضيات وقرائن أحوال ، تخصه ببعض الموضوعات .

وكم من عام في النصوص ، قد أريد به الخصوص ؟ !

وخاص منها أريد به العموم ؟ !

غاية ما تفيده الظن الغالب .

فلا تكثر بما زخرفوه هنا .

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلبي ، وعبد الحكيم على الشارح .

. . . . .

ثم إن الكلنبوى قال :

لقاتل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال ، على شمول القدرة والعلم ،  
أو غير ذلك .

فإن دلالة المعجزات على الإرسال ، دلالة عادية ، لاعقلية ؛ إذ ليست أدلة  
عقلية مرتبطة نفسها ، بمدلولاتها ، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها .  
فإن من خوارق العادات - كأنفطار السماوات ، وانتشار الكواكب -  
ما يحصل عند انقضاء الدنيا ، وليس دالا في ذلك الوقت على الإرسال .

ولكن مع ذلك ، يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها ، عند دعوى النبوة ، العلم  
القطعى بصدق النبى ، بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد مُعَدٍّ عندهم .  
ثم أورد إيرادات ، محصلها واحد ، وهو أنه :

لو توقف التصديق بالإرسال ، على شيء من الإلهيات ، سوى المعجزات ،  
لاشتغل النبيون بإثباته أولا ، قبل ادعاء النبوة .  
وذلك قطعى البطلان .

والحاصل أنه يريد أن المعجزة ، كافية في التصديق ، وإن لم يقف المخاطب  
على شيء من الإلهيات ، حتى ثبوت الواجب .  
ونحن نقول : قوله :

[ إن دلالة المعجزات عادية . . . الخ ] .

مسلم ؛ فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارق ، لغير هذا الأمر ،  
أى التصديق ، تجويزا إمكانيا صرفا .

ولكنه لا ينقص في الجزم بأنه لهذا الأمر ، عن درجة الجزم بالتواتر ، لمن  
تواتر عنده ؛ إذ مثل هذا التجويز واقع فيه .  
وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين .

. . . . .

وأما تعليله بقوله :

[ فإن من خوارق العادات . . . الخ ] .

فهو بارد ؛ إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلا ، وباقتراحه بشيء آخر يكون دليلا .

ولا حاجة إلى إيضاحه ، فإن كل ذى إلمام بالعلوم ، لا يفوته مثل هذا .  
وقوله :

[ بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد عنهم ] .

يقتضى أن ذلك فى الأدلة العقلية ، ليس كذلك ؛ مع أن الجمهور القائلين بهذه المقالة ، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة ، من الارتباطات العادية ؛ بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد .

ولم يفوقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين ، والمقدمات .

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره ، دالا على غير ما دل عليه

فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة .

والارتباط بينها ، وبين مدلولاتها ، كالارتباط بين غيرها ،

كالتواتر مثلا ، وبين مدلوله .

والتكلم فيها ، كالتكلم فيه ، من غير فارق .

فإيراد مثل هذا ، فى هذه المواضع ، غير لائق .

\*\*\*

ثم نقول : إن بنى نوع الإنسان ، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ، ينقسمون

إلى قسمين :



أولهما : أرباب الأفكار العقلية ، وأولو الاستبصار والمعارف .  
والثاني : أصحاب الأفكار العملية فقط ، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول ، إلى  
الأمر العقلية ، بل ليس لهم من العمل الفكرى ، إلا بمقدار ما يكتفى لتعيشهم  
بأدنى تعيش .

فهذا القسم الثانى : أى من لاستبصار لهم ، إذا رأى أحدهم أمرا خارقا لعادته ،  
التي ألفها واعتادها فى بلده ، أو فيما يسمع من جيرانه  
خصوصا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل ، إنما يصدر عن أرباب الأرواح  
المتصرفه ، أو ما يشبه ذلك .

وكان هذا الأمر مقترنا بدعوى من المظهر لهذا الخارق ، أىّ دعوى كانت .  
فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة ، عقب هذه الرؤية فيه ، علما قطعيا بأن هذا  
صادق فى دعواه ، بدون التفات إلى الارتباط ، بين المدعى والدليل .  
ولا نظر إلى :

كون هذا المدعى مُضلا أو هاويا .  
وكون هذا الخارق ، أمرا حقيقيا ، أو شعبذيا خياليا .  
وعلى كونه أمرا حقيقيا ، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله ، أولا .  
إلى غير ذلك .

لجهله بطرق الاستدلال .  
فهو كاعمى بلا قائد ، يمشى حيث سلكت به قدمه ، من غير شعور بأن هذا  
الطريق ، ينجر به :

إلى مهوأة تهلكه .  
أو إلى مقصد كان يطلبه .  
وهو ظان بأنه إلى المقصد ، بل قاطع به ، لا يمتثلج فى صدره احتمال خلاف ذلك

وهذا حق يشهد به العيان ، والتواتر ؛ فإننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات ،  
وشياطين الضلالات ، بأوهام يزينونها لهم ، وأمور عادية ، يوقعونها في قلوبهم  
خوارق عادات .

وهم مع ذلك يصدقونهم في مدعياتهم الكاذبة .  
ومثل هذا التصديق والجزم ، لا يعد إيماناً بعباً به عند الله تعالى ، ويكون مدار سعادة  
الدارين ؛ فإنه يتقلب بتقلب أرباب الادعاء ، ولا تفرقة فيه بين :  
المرشد . والمضل .

ولا بين السحر والمعجزة .

فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم .

والقسم الأول : أى أرباب الأفكار العقلية ، إذا رأى أحدهم أمراً خارقاً ، قد  
اقتن بدعوى مدع ؛ فإنه لا بد أن ينظر إلى الدعوى أولاً ، يطلب تصور أطرافها ،  
على وجه الوجود في الخارج ، حتى يتمكن من الحكم بالنفى أو الإثبات .  
ثم يرجع بالنظر ثانياً ، في دليل تلك الدعوى ، هل ينتجها ؟ أو لا ينتج ؟ .  
فإن وقف على كل ذلك ، حكم ، وإلا فلا ، بناء على ما هو دأبه ، من أنه لا  
يأخذ بشيء إلا بعد سبره ، وتنقير على قدر إمكانه .

فإذا ادعى لديه مدع ، أنى أنا رسول الله ، فلا بد :  
أن يتصور موضوع القضية .

ومحمولها على وجه يصح ثبوته .

فهو في تصور موضوعها ، يكتفى بالمشاهدة .

فإذا انتقل إلى المحمول ، نظر إلى معنى الرسول في ذاته .

ثم إلى معنى لفظ الجلالة ، ما هو ؟

وهل له وجود أو لا ؟

وأى دليل يدلنا على ثبوته ؟

وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذى تصوره ؟ أو لا يتصور ؟

فلو أيقن بأن المضاف إليه ، غير متحقق رأسا .

أو متحقق ، ولكن لا يتحقق منه الإرسال ، بوجه من الوجوه .

أيقن بكذب المدعى ، بلا ريب فى ذلك ، ولو خرق العادة وشق السماء .

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية ، وأن هذا أمر يمكن ثبوته فى ذاته ، ينتقل

إلى النسبة التى بين الموضوع والحمول ، وهى نسبة الرسالة إلى هذا المدعى الخاص .

ويطلب الدليل .

فإذا أظهر المدعى خارقا من الخوارق ، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد ،

ويقيسه إلى قوانين الطبيعة .

فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التى يتمكن منها المرشد والضال ،

علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئى من أسرار الطبيعة ، وأنه ليس بواجب الاتباع .

وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة ، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات

فينظر أن هذا الرجل .

هل هو خير فى ذاته ؟

أو شرير ؟

فإن كان شريرا فى ذاته ، يدعو إلى ما لا ينتج ولا غرض له ، إلا الرياسة ،

وتقلب أحوال الأمم فى الشرور ، وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث .

وإن كان خيرا يدعو إلى ما يعود على بنى نوعه ، بالصلاح ، والنجاح ، فهو

الصادق النبى .

فإن اختلت مقدمة من هذه المقدمات ، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من الوجوه .

فاضرب حدا لما أنت فيه .

حتى إن ورد عليك ما لم تكن تعهد ، جزمت أن ليس منه ، ولكن دون هذا تعطل الرقاب ؛ فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول ، وما تنتجه من الفروع ، وعلم المصادر ، وما يكون عنها من الصوادر .

وذلك لا يكون إلا بما لم يكن .

هذا إذا عيّن ترتيب الأسباب والسيئات ، وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى ، مختار في أفعاله ، وحكيم في صنعه ، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده .  
فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته ، نبوة هذا الرسول .



والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله .

والطريق الثانى ، أقرب وأسهل .

فمن ثم قرروه في عموم الكتب ، بخلاف الأول .

وكيف يكون مجرد الخارق ، موجبا للقطع عند الاقتران بالدعوى ؟

وقد بلغك خبر ابن مقفع وأمثاله ، ممن قد رقت أحوالهم في صحائف الرجال ، كابن خلصان وغيره .

ففى الداوستان ، أن ابن مقفع هذا ، قد ادعى النبوة ، وأقام على ذلك معجزة باهرة .

وهى أنه صنع قمرًا ، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ ، ويضىء إلى أربعة فراسخ ، ويستمر كذلك إلى الصباح .

ثم عند الصباح يغيب ، ثم يطلع فى الليل ، وهكذا .



[١٥٢] [مريدا لجميع الكائنات] .

وهذا الرجل كان بعد الإسلام .

فإن كان الشيخ الكلنبوي يدعن للخوارق المقترنة بالدعوى ، فلم لم يؤمن بهذا الرجل ؟

ولكن العذر له ، فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية ولا نظر .  
ثم إن ما ادعاه ، أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية ، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهالة خاصة ، كما سمعت ، بل إلى البله والعلماء .  
فهم يبدؤون بدعوى النبوة ، حتى تفرع إليهم نفوس العلماء ، والصديقين ، وأرباب البصائر .

ثم يبرهنون على الإلهيت ، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم .  
( وليت شعري ! ! إذا كان مجرد الخارق كافيا ، فلم كان النبي يبحث على الفكر والنظر ؟ وجاء القرآن محشوا بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى ، ووحدانيته وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة ؟ )  
وكذلك جميع الأنبياء ، كانوا على هذا النمط .

فلعل هذا الرجل ، لم يبلغه القرآن .

أو كان تركى اللسان ، لا يفهم معناه .

وليكن هذا كافيا لك فى التنبيه على الحق ، والإشارة إليه .

ثم فى النبوات كلام نورانى يتعالى عن فنون الجدل ، فاطلبه من الصدور ، لا من السطور .

[١٥٢] [مريدا لجميع الكائنات ... الخ] .

أقول : وما ثبت بمقدمة :

[ أن الله متصف بجميع صفات الكمال ] .

كونه تعالى مريدا لجميع الكائنات .

الإرادة صفة مغايرة للعلم ، والقدرة .  
توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .  
قالوا : نسبة الضدين إلى القدرة سواء .  
إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر .  
ونسبة كل منهما إلى الأوقات سواء .  
إذ كما يمكن أن يقع في وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده .  
فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر ، ويعين له وقتا دون سائر الأوقات .  
وهذا المخصص ، هو الإرادة .

---

والكون مريدا ، وصف انتزاعى ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر .  
فله تعالى صفة الإرادة .  
وهى صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .  
أى توجب للفاعل المتصف بها ، أن يرجح بالإصدار أثرا من الآثار ، مع تمكنه  
من أن يفعل كلا منهما .  
وهى تغاير القدرة والعلم .  
فإن العلم ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم .  
والقدرة ، ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل .  
وليس شئ منهما بماخوذ فيه ، إيجابُ التخصيص المذكور .  
قالوا - فى الاستدلال على تلك المغايرة - : إن نسبة الضدين ، كقيام زيد وجلوسه ،  
إلى قدرته تعالى ، سواء .  
فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك .  
وكل من الأمرين الممكنين ، له أن يفعله ، وله أن لا يفعله لذاته ؛ إذ كما يمكن  
أن يقع بقدرته أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر ؛ لاتحاد علة المقدورية  
فى كل منهما .

فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى ، بالعلم التصورى الشامل لكل  
ذى مفهوم ، نسبتها إلى الأوقات ، على السواء .

إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم ، واقعة فى هذا الوقت ، يصح أن  
تكون واقعة فى الوقت الآخر .

وكذا مفهوم الضد الآخر — كما قال — كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع  
فيه ، يمكن أن يقع فى وقت قبله ، أو بعده .

ومن الضرورة أن الشئ مالم يتعين عند الفاعل أحد طرفيه المستويين ، لا يمكن  
أن يصدر عنه .

فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين ، ترجح لأحد الضدين أن  
يكون متعلق القدرة ، دون الآخر .

وأن يكون فى هذا الوقت ، دون آخر من سائر الأوقات .

وذلك المخصّص هو المسمى بـ [ الإرادة ] .

إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصّص منفصلاً .

لأنه لو كان ، لكان ممكناً يدخل تحت الحكم .

فيدور .

أويتسلسل .

ولا أن يكون .

الحياة والسمع والبصر .

لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء ، من أعم النسب ، كنسبة الذات ،

فلا تكون مخصصة .

والسمع والبصر ، من مقولة العلم ، وقد علمت ما فيه .

على أنهما إنما يتعلقان ، بعد وجود المسموع ، والمبصر كما قالوا .  
ولا أن يكون الكلام :  
فإن التدويني منه ، يعود بالحقيقة ، إلى الإخبار بالواقع ، وطلب إجراء الأحكام .  
والتكويني منه ، ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود ، بلا وسط .  
وهو إنما يكون بعد الإرادة ، فهو بالحقيقة تعلق القدرة .  
فتعين أن يكون وصفا سوى هذه الصفات الست ، وهو الإرادة .  
ولا يقال : إن العلم التصديقي ، بأن زيدا يكون في زمن كذا ، على هيئة  
كذا مثلا ، هو المخصص ؛ فإنه تابع للوقوع ، فلا يكون سبب الوقوع ، فهو بالرتبة  
بعد تعلق الإرادة .



هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا .  
ونحن نقول : قد وقع الاتفاق بيننا ، وبين محققى الفلاسفة :  
على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات ، أزلا وأبدا ، بحيث لا يعزب عنه  
مثال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم .  
وعلى أن علم البارئ تعالى فعلى ؛ إنما يوجد ما يوجد من الكائنات ، على وفقه .  
وليس بانفعالى يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها ؛ فإنه لا حقيقة  
لشئ من الأشياء ، إلا بتحقيقه تعالى .

وليس لشئ من الأشياء تحقق بنوع ما ، إلا بفيض ذاته .  
فداته هي المبدأ للحقائق ، على أى وجه تحققت .  
وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم ؛ فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شئ .  
مالم يكن قد تصوره ، حتى أراده ، حتى ترجح للصدور عنه .



فعله تعالى . بكل جزء من الجزئيات أزلى ، قبل الإيجاد ، وبعده . ولا يكون العالم علما بالجزء حقيقة إلا لو كان علما به ، بجميع أوصافه ، وما يلزم له . حتى لو وجد في الخارج ، لكان نوعاً منحصراً في فرد .

وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص ، والوجود الخاص ، وجميع الخواص . ومن البين أن الإرادة إنما تكون بعد العلم ؛ لما أن المجهول من وجه ما ، لا تتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه .

وكيف ينبعث الفاعل لفعل ، ما لم يكن قد تصورده ؟  
وهذا قد حكمت به البداة .

فإذن إرادة كل جزء إنما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته ، سوى الوجود الخارجى ، أى ما ينتزع منه الوقوع .  
وما قبله التخصص لا يكون به التخصص .

فالعلم هو التخصص ، سواء قلت : إنه علم تصورى ، أو علم تصدىقي .  
إذ العلم التصورى في هذا الموضوع ، يستلزم التصدىقي ، كما هو ظاهر ؛ فإن من علم الشيء جزئياً ، فقد علم أنه يكون في زمن كذا ، في مكان كذا ، بوصف كذا .  
وهذا العلم - على هذا الوجه - إن لم نقل بلزومه لذات الواجب ، كان الجمل ببعض الممكنات جائزاً عليه تعالى ، لذاته ، بل واقعا . وهو محال ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .



إن قلت : إنا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة في نفسها ، بقطع النظر عن كونها في زمان معين ، فإننى أعلم زيدا بشخصيته وهو عندى متعين ، وإن وقع في أى زمان ، وعلى أى شأن .

وكذلك أتصور لنفسى عملاً خاصاً ، ثم أتردد في أى الأزمان أبرزه .

فانحصارية الذاتية ، لا يلزم فيها خصوصية الزمان .  
قلت : كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى ، علم الأشياء صوراً مجردة ، بدون ترتيب  
السابق منها واللاحق .

ثم أخذ بإرادته يربتها ، ويوزع كلا على زمن .  
فلا أطيل معك في إبطال هذا ؛ فإنك لا تشك في بطلانه .  
ولكن أليس من الأعراض الموجودة - كالحركات مثلاً - ما يتحد موضوعه  
وفاعله ، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته ، بالأزمان ، كحركتين لعضو واحد ، من  
فاعل واحد ، تخللهما سكون .

فإن مناط التغاير بينهما ، ليس إلا كون كل منهما حدث في زمان ، سوى  
ما حدث فيه الآخر ؛ فكان الزمان معتبراً في تمام الامتياز الذي هو مناط الجزئية .  
وأيضاً ، فإن صورة خاصة ، على أوصاف خاصة ، لو كان لها أن توجد في زمانين  
يتخللهما زمن ، لم تكن فيه ؛ لكانت في كل منهما بوجود خاص ، وهو عين  
التشخص أو مساوق له ، فيكون الشخص الواحد الجزئي ، يتشخص بتشخصين ،  
فيكون كلياً ، لا جزئياً .

هذا خلف .

فالزمان من الشخصيات لا محالة ، فهو معتبر في جزئية الجزء ، فيكون تخصصه  
من متعلقات العلم التصوري ، لا الإرادة .

وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل ، فذلك لا يجديك ؛ فإنك  
قد تصورت صنفاً ، تحيرت في إحداث جزئياته .

وما كان من أمر زيد ، فتخصصه بوجوده الخاص ، المستمر من مبدأ كذا ،  
من الزمان ، إلى منتهى كذا .

[ ١٥٣ ] وهى قديمة .

إذ لو كانت حادثة ، لزم كونه تعالى محلا للحوادث .

وأیضا لاحتاجت إلى إرادة أخرى ويتسلسل .

فهو فى كل جزء من أجزاء ذلك الزمان ، متشخص بتشخصه .

فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود ، البته .

وأیضا قولكم : إن العلم تابع للوقوع ، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجى ، وهو بیهت .

فہلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهى .

فكان العالم يعلم الشئ بخصوصيته فى زمانه ، ثم عند مجئ زمانه المعین له ،

تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة .

فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدرة ، ولا ضير فيه .

وبهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلبوى هنا ، خرج مخرج الهذيان .

وهنا سر لو اطلعت عليه ، لقت على الساق وهمت هيام المشتاق .

ولكن لعدم الاستعداد ، ما أمددت المداد بالإمداد .

[ ١٥٣ ] [ وهى قديمة ... الخ ] .

أقول : زعم قوم — : « كالجبائية » و « عبد الجبار » —

أن إرادة الله تعالى صفة حادثة قائمة بذاتها ، لا فى محل .

وبمثل هذه المقالة قال « أبو الهذيل العلاف » من رؤساء المعتزلة ، وهو أول من

تكلم بهذا الكلام .

وذهبت الكرامية ، إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته .

فأراد الشارح أن يزيج هذا الوهم بقوله :

[ إذ لو كانت حادثة ، وهى قائمة بذاته ، كما زعم الكرامية ، لكان تعالى محلا للحوادث ] .

وهو محال ، كما يأتى للمصنف .

وأبضا لو كانت حادثة ، سواء كانت فى محل ، أولا محل لها ؛ لكانت : بتأثير الفاعل المختار .

أو الموجب الحادث ، المحتاج إلى فاعل آخر ، أو موجب .

إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجب القديم ؛ فإن كانت مستندة إلى موجب ، احتاج الموجب إلى موجب ، وهكذا ، إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى فاعل مختار ، فيشترك مع الشق الثانى .

أى ما إذا كانت مستندة إلى مختار .

والمختار إنما يفعل بالإرادة ، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى . وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل ؛ على أى تقدير .

وكل منهما محال .

فإذن هى قديمة .

وهى قائمة بذاته تعالى ؛ لاستحالة قيام الصفات بأنفسها .

وأما تعلقها :

فهو قديم .

أو حادث .

على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة .

والكلام الآن فى أن الصفات ، صفات حقيقية زائدة على الذات .

فلا يتوهم أن الإرادة ، ربما كانت أمرا اعتباريا ، فلا يتصف بالقدم والحدوث ؛ لأنها وصفان للموجودات الخارجية .



[١٥٤] وهى شاملة لجميع الممكنات ، والكائنات ؛ لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد ، من الممكنات .

لما سبق من شمول القدرة .

وكونه فاعلا بالاختيار .

فيكون مريدا لها ؛ لأن الإيجاد بالاختيار ، يستلزم إرادة الفاعل .

---

[١٥٤] [ وهى شاملة لجميع الممكنات والكائنات الخ . . . ] .

أقول : تقرير الحكم من أحكام الإرادة ، بالنسبة إلى متعلقاتها .

وهو ما ادعاه المصنف فى قوله :

[ مرید لجميع الكائنات ] .

وبيانه : أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات فى العالم - بالمعنى الذى تقدم - أى أنها مخصصة للممكن بوقته المعين ، وصفته المعينة ، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره .

وبرهانه : أنه قد ثبت - فيما تقدم - أن قدرة الله تعالى ، شاملة لجميع الممكنات ، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة ، إلا لو كان معيناً من كل وجه ؛ فإن جميع الوجوه إليه مستوية ؛ فلا يترجح تعلق القدرة به - على وجه دون آخر - إلا بمرجح . وذلك المرجح فى الفاعل المختار ، لا يكون إلا الإرادة ، كما سبق . فوجب - إذن - أن تكون إرادته ، متعلقة بكل كائن ، حتى تكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضاً .

فهو مرید لجميع الكائنات ، أى أنه المخصص لها بأوقاتها ، وأحوالها .

وذلك - كما ترى - سواء قلنا :

بأنه الفاعل فى الكل ، كما برهنا عليه سابقا .

أو أنه الفاعل فى البعض ، والبعض بفعل غيره ، كما يقول العتزة ؛ فإن كون

[١٥٥] ومن جملة الممكنات ، الشر والمعصية ، والكفر .

فيكون تعالى مريدا لها .

خلافاً للمعتزلة .



واستدلوا بوجوه :

الأول : أن الشرور والمعاصي ، غير مأمور بها ، فلا تكون مرادة ؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ، ولازمة له .

الثاني : لو كانت مرادة ، لوجب الرضا بها ؛ لأن الرضا بما يريد الله تعالى واجب ، والرضا بالكفر كفر .

الثالث : لو كانت مرادة ، لكان الكافر والمعاصي ، مطيعاً بكفره ومعصيته ؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع .

الرابع : قوله تعالى :

« وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » .

والرضا ، هو الإرادة .

---

الشيء مقدوراً لشيء - بمعنى أنه يصح له أن يفعله - لا ينافي أن يكون مقدراً لشيء آخر كذلك .

اللهم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه - كما بينا - فاندفع ما قالوه هنا .

[١٥٥] [ومن جملة الممكنات ، الشر والمعصية والكفر ، فيكون تعالى مريدا

لها ، خلافاً للمعتزلة . . . الخ] .

أقول : لما تبين شمول إرادته للممكنات ، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم

دخوله ، تحت حكم الإرادة ، وهو الشرور والمعاصي .

وقد خالف فيه المعتزلة ، محتجين :

أولا : بأن الشرور والمعاصي ، غير مأمور بها - أى مأمور بتركها ، من باب إطلاق الأعم ، وإرادة الأخص ، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، والقرينة ظاهرة ، والمأمور بتركه ، مراد تركه - فلا تكون مرادة ؛ لأن إرادة الترك ، تنافى إرادة الفعل ، كما هو ظاهر .

وإنما كان المأمور بتركه ، مرادا تركه ، فلا يكون هو مراد ؛ لأن الإرادة مدلول الأمر - والمدلول لا يتخلف عن الدال - ولا زمة له فلا تتخلف عنه .

وثانيا : بأنها لو كانت مرادة ، لوجب علينا الرضا بها ، لكن التالى باطل .  
أما الملازمة فلأن من سخط ماتريد كونه ، فقد سخطك ، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه ، فيجب علينا أن نرضى ما يريد سيدنا ، حيث لا يجوز لنا أن نسخطه ، ونكون على خلاف ما يجب أن يكون .

وأما بطلان التالى : فلأن الرضا بالكفر ، كفر . وبالمعصية معصية .  
والكفر ليس بواجب ، وكذا المعصية .

وثالثا : بأنها لو كانت مرادة ، لكان الكافر والمعاصي ، مطيعا بكفره ومعصيته ، أى يكون مرضيا عنه بذلك ؛ لأن إطاعة المرید - أى إرضاءه - يكون بتحصيل مراده ، .

فأطلق الإطاعة ، وأراد لازمها ، أى الإرضاء .

وذلك لما هو معلوم ، من أن من حصل ما كنت أود أن يحصل ، فقد أرضاني بتحصيله .  
والتالى - أى كون الكافر مرضيا لله بكفره - باطل بالضرورة ، فكذا المقدم .

ورابعا : بالنص ، أى قوله تعالى :

[ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ] .

ولا نعلم .

[ ١٥٦ ] والجواب :

عن الأول : أن الأمر قد يتفك عن الإرادة ، كأمر المختبر ؛ فإن السلطان لو توعد بعقاب السيد ، على ضرب عبده ، من غير مخالفته للسيد ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، وأراد تمهيد عذره ، بعصيان العبد له ، بحضور السلطان ؛ فإنه يأمر العبد ، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به .

لأن مقصود السيد ، ظهور عصيانه عند السلطان .  
وعن الثانى : أن الواجب هو الرضا بالقضاء ، لا بالمقضى .  
والكفر مقضى ، لا قضاء .

---

من مفهوم الرضا ، إلا ما هو مفهوم الإرادة .  
أو مِنْ مَا صَدَقَهُ ، إلا ما هو ماصدقها .  
وعلى أى الحالين يثبت المطلوب .

[ ١٥٦ ] [ والجواب عن الأول . . . الخ ] .

أقول : حاصل هذا الجواب ، أن قولكم : إن الإرادة ، مدلول الأمر ولا زمه ؛ ممنوع ؛ فإنه قد يوجد الأمر ، ولا توجد الإرادة ، كما فى صورة العبد الذى أمره سيده بشيء لا يريد منه الإتيان به :  
إما امتحانا لطاعته .

أو إظهارا لعذره فى ضربه .

فإنه يأمره بالشىء ، ولا يريد أن يحصل ذلك الشىء منه ، خصوصا فى صورة الاعتذار ؛ فإنه كاره لأن يأتى العبد بالمأمور به .

فقد انفك الأمر عن الإرادة ؛ فيجوز أن يكون آمرا بترك المعصية ، غير مرید لذلك الترك ، بل مریدا لنفس الفعل .

نعم هى مدلوله ظاهرا ، وفيه ما فيه ؛ فإن الأمر إنما يقال على مثل هذا ،



[ ١٥٧ ] ومحصله : أن الإنكار التعلق بالمعاصي ، إنما هو باعتبار المحل ، لا باعتبار  
الفاعل ، والخالق ؛ فإن الاتصاف بها منكر ، دون خلقها وإيجادها ؛ إذ هو قد  
يتضمن مصالح .

بضرب من التسمح والتجوز ، وليس طلبا حقيقيا ؛ لأن ألفاظ الطلب ، إنما وضعت  
لنفس الطلب - أي طلب النفس - لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية .  
فلو أريد بالأوامر والنواهي ، ما يكون من هذه المقولة ، يلزم أن تكون جميع  
الخطابات الإلهية - العامة في الطلب والنهي - مستعملة .

في حقيقتها ومجازها .

أو في معنيها المشتركة بينهما .

أو في المعنى المجازى الصرف .

ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش ، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم في هذا  
المقام إظهارا لكلمة النفاق .

[ ١٥٧ ] [ ومحصله . . . الخ ] .

أقول : محصل الجواب عن الاعتراض الثاني ، أنه إنما يجب الرضا من الفاعل ،  
بنفس فعله الذي هو وصف له ، من جهة .

أما نفس المفعول لذاته - بقطع النظر عن كونه مفعولا لفاعل كذا - فلا يجب  
الرضا به ؛ فإن سخطه لا يقتضى سخط الفاعل ؛ لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية .  
والإنكار الواجب علينا ، إنما هو لنفس الفعل ، من حيث محله وقابله ، لا من  
حيث مصدره ، وفاعله .

فإنه من الحيثية الأخيرة ، ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة .

بل ذلك واجب الوقوع .

بل لو قطعنا النظر عن هذا ، فلنا أن نقول :

ومع قطع النظر عن ذلك ، لاحسن ولا قبح عقليين عندنا .  
يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد .  
والرضا إنما يتعلق بإيجادها ، الذي هو فعل الله تعالى .  
[ ١٥٨ ] وعن الثالث : بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا تحصيل ما أَراده .  
قولكم : [ من سخط وجود شيء ، فقد سخط فاعله ] .  
مبنى على أن من الأفعال ما هو حسن ، أو قبيح ، لذاته ، أو لصفة فيه .  
وليس كذلك ؛ بل لاحسن ولا قبح لفعل ما ، إلا من حيث ما أمر الشارع ،  
أونهى .

وللشارع ، أن يحسن ، ويوجب الرضا بإيجادها .  
ويقبح الرضا بالاتصاف بها .  
ولا يخفى ما في هذا الكلام من القصور .  
[ ١٥٨ ] [ وعن الثالث . . . الخ ] .  
أقول : يجاب عن الثالث بمنع الملازمة .  
قولكم : [ لأن الطاعة ، تحصيل مراد المطاع ] .  
غير صحيح ، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا ما أَراده .  
وأنت خير بأنه لا يلاقى الاعتراض ، على ما صورنا .  
فإننا قد أعلمناك ، أنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا . ولا كلام في أن مُحصِّل المراد  
مرضئ للمريد بتحصيله .

فالملازمة صحيحة ، واللازم باطل .

ثم أقول : كل ما أورده المعتزلة في هذا الباب :

لنفى عموم الإرادة .

وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي .

لم يصادف محلا .

فإن هذه الملازمات ، واللوازم، إنما تأتي، لو أردنا من الإرادة، ما جرى به العرف،  
ووجده الواجدون من أنفسهم ، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة ، أو يلزمه .  
ونحن لم نرد مثل هذا المعنى ، بل ما أردنا من الإرادة ، ما هو الموجب لتخصيص  
الحادث بالوقت ، والحال ، وترجيحه بالإيجاد .

ولا يرد على عمومها شيء مما أوردوه ؛ فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر  
بوقت كذا ، رضاؤه به ، أو عدم نهيه عنه ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات ، كما بينا لك سابقا .  
ولا يلزم من العلم بوقوع شيء .  
الرضا به .

أو عدم النهي عن تركه .

فإن قلنا : بمغايرة الإرادة بهذا المعنى ، للعلم ، فوظيفتها وظيفته .

فلا يرد ما أوردوه ، ولا يحتاج إلى ما أجيب به ، فدقق .

نعم يقال : إن كان الباري تعالى ، غير مجبور ، ولا مكره في تأثيراته - كما هو  
المذهب الحق - فكل ما صدر عنه تعالى ، فهو باختياره .

وقد تحقق أن المختار ، إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده [ أن يؤثر ] أولى من  
[ أن لا يؤثر ] .

وقد تقرر عند أهل الحق أيضاً أن كل ما في الكون ، فهو صادر عنه تعالى .  
فإذن كل ما كان في عالم الوجود الإمكانى ، فوجوده عن الباري أولى من لا وجوده .  
وما كان عند الباري أولى وأحق بالوجود ، فلا يكون مستحقاً لأن يسخط بحال  
من الأحوال .

فهو مرضى له ، والمرضى له يجب أن يكون مرضياً لنا ، وإلا كان مبارزة له تعالى ،  
وهو غير جائز .

فيلزم أن يكون الكفر والمعاصي مرضية له تعالى ، وواجبا رضاؤنا بها ، وهو ظاهر الفساد .



ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب ، فكان يجب إيراد في باب [ لا خالق سواه ] مثلاً .

ثم أقول - في الجواب عنه - : إن ما كان أولى لأن يكون في الكل ، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون في الجزء .

مثلاً ، من بنى لنفسه بيتاً ، فمن الأولى له :

أن يكون من ضمن ذلك البيت [ الكُنف والاصطبلات ] وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة .

وأن يكون من ضمنه القصر المشيد ، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدارسة وغير ذلك ، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ، ما يريد من الآخر ، بل كلٌّ لأمرٍ يخصه ، لا يليق أن يكون في الآخر .

وإن من رضى الاصطبل ، أو الكنيف ، متنزهاً لنظره ، ومدرساً يتعلم فيه العلوم ، فقد سفه نفسه ، وأغضب رب المنزل ، حيث لم يضع لكلٍّ ما يليق به .

فالكفروالمعصية - أى الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع ، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره وهى أولى أن تكون في عالم الوجود - لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا ، بحيث نرضاها لأنفسنا ، فإن حقيقة الكفر ، ليس إلا الجهل المركب أو البسيط ، بالحق تعالى ، وما يليق به .

وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية .

والأفعال المخالفة للشرعية ، منحصرة :

في الإضرار بالنفس .



[ ١٥٩ ] قلت : ويلزم أن يكون العبد ، في المثال المذكور - مع أنه أتى بما يرضاه السيد ، وهو مخالفة أمره - عاصيا له .

ولو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له ؛ لأنه أتى بما يرضاه السيد .  
ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال ، لم يقم للسيد عذرا في صورة المخالفة .

---

أو بانغير .

وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية .

ومنشأ هذه الفعال ، ليس إلا الجهل .

بما يليق .

ومالا يليق .

وما يترتب عليه الخير .

وما ينشأ عنه الضرر .

وهذا الجهل يليق أن يكون في البهائم والجمادات ، حتى يتم الانتفاع بها .

حيث إن الحق تعالى خلقها لنا :

[ خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ] .

فتحن نرضاه أن يصدر عن الحق تعالى ، ويجب علينا الرضا به ، ولكن لا يصح

أن نرضاه لأنفسنا . فتأمل .

[ ١٥٩ ] [ قلت : ويلزم . . . الخ ] .

أقول : إيراد على قولهم :

إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع .

والمعصية عدم الإتيان بما أمر به .

وحاصله : أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط .

والمعصية عدم تحصيله .

[١٦٠] ويمكن أن يقال : الأمر أمران :  
أمر تكويني : يلزم منه وقوع المأمور به ، وهو يعم سائر الممكنات .

لكان العبد في المثال المتقدم عاصيا ، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان .  
والحال أنه لو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به ، يكون طائعا ، حيث إنه قد أقام  
العذر لسيدته ، ودرأ عنه عقاب السلطان .  
فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به ، فقط .  
بل الطاعة إرضاء المطاع :  
إما بفعل ما أمر به .  
أو بغيره .



إن قلت : العبد بمخالفته عاص البتة ، وإلا لم يقم العذر عند السلطان ؛ إذ لو  
كان مطيعا بالمخالفة ، لكان عند المخالفة يجري السلطان عقاب السيد .  
قلت : إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال ، وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة .  
ولو علم ذلك فلا شك أنه لا يقبل عذر السيد في ضرب العبد ، لما قد علمه من  
شفقته عليه ووجه له ، اللذين هما الباعث الحقيقي على الامتثال والطاعة .  
وحاصل الكلام : أن العصيان ما به يستحق العقاب .  
وليس يستحق العبد العقاب من سيده ، إذا خالفه لوقايته ، بل يستحق أن يحسن  
إليه ، فيكون مطيعا لا عاصيا .

[١٦٠] ويمكن أن يقال : الأمر أمران :

أمر تكويني ... الخ .

أقول : يريد أن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به .  
وحاصل ما قال : أن الأمر أمران - على ما يدل عليه استعمالات الشارع - :  
أمر تكويني : هو ما يعبر عنه بـ [كن] في قوله تعالى :

وأمر تشريعى ، وتدوينى : وعليه مدار الثواب والعقاب .  
فالطاعة هى الإتيان بما يوافق الأمر الثانى . والرضا يترتب عليه ، دون الأمر  
الأول ، إذا خالف الثانى .

[ متكلم ] .

لإجماع الأنبياء على ذلك ؛ وليس معناه إيجاد الكلام فى الغير ، كما يقول المعتزلة ؛  
لأنه خلاف النصوص ، ولا ضرورة فى صرفها عن الظواهر .

وسياتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى !

[ حى ] .

لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة .

وعند الفلاسفة : الحى هو الدراك الفعال .

فهى عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة ، كما فى سائر الصفات الكمالية .

---

[ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ ]

وهو تعلق القدرة بالمقدور .

وأمر تشريعى تدوينى : حقيقته الإخبار ، عما يقوم به صلاح المكلفين فى  
الدنيا والآخرة .

فالأول : هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة ، وحصول الإرادة - لو علم -  
على حصوله فى زمن من الأزمان .

وهو يستلزم وقوع المأمور به ؛ فإن متعلق القدرة ، لا يتخلف حصوله عن تعلقها .  
وهذا يعم جميع الممكنات ؛ فإن كل ما برز فى الوجود ، وما يبرز ، فإنما هو من  
متعلقاته وآثاره .

والثانى : هو المحقق للثواب لمن دان له ، وعمل بمقتضاه ؛ وللعقاب لمن نبذه  
وسلك غير ما دل على سلوكه .

[ ١٦١ ] [ سميع بصير ].

للدلائل السمعية .

وهما صفتان زائدتان عندنا ، كسائر الصفات ، لظواهر الآيات والأحاديث .  
وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات ، كما تقول الفلاسفة .

---

إذا علمت هذا ، فالطاعة هي الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثاني ؛ لأن الإتيان  
بما يوافق اختيارى يقال للمتصف به مطيع .  
والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه .

والرضا يترتب على هذا الأمر الثاني ، أى رضا الأمر بالإتيان بالشئ المأمور به .  
والسخط - أى سخط الأمر - لعدم إتيانه ، أو إتيان ما يخافه ، دون الأمر  
الأول ، فليس مناطا لشئ من ذلك ، إذا خالف الأمر الثاني ؛ فإنه أمر ليس لنا فيه  
اختيار ، بل هو قهرى ؛ إذ هو إيجاد الواجب للحوادث ، فلا دخل لنا فيه ، فليس لنا  
ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضاؤه .

أما إذا وافق الأمر الثاني - كما إذا أوجد الله الطاعة ، أو العصيان فى شخص - فإنه  
يكون مناط الثواب فى الأول ، والعقاب فى الثانى ، لكن لا من حيث ذاته ، بل  
من حيث موافقته للثانى .

كذا ينبغى أن يقرر الشارح .

[ ١٦١ ] [ سميع بصير للدلائل السمعية . . . الخ ] .

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال ، وجب أن يكون سميعا بصيرا .  
ولم يتمسك الشارح بذلك ، بل ترك سياق المصنف ، واستدل عليها بالأدلة السمعية .  
أى يجب إثبات صفتى السمع والبصر له تعالى ، لما قام عليه من النصوص  
الصریحة ؛ فى أنه تعالى سمیع بصیر .  
والسمیع من قام به صفة السمع .



والبصير من قام به صفة البصر .

فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى ، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات .  
فهما كسائر الصفات ، مغايرتان للعلم ، كما يتبين من موارد ظواهر الآيات والأحاديث .  
وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات ، كما يقوله الفلاسفة ،  
والشيخ الأشعري ، في قول له ، كما سبق في الشارح .

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع ، والمبصر ، بعد حدوثه .  
فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها ، على وجه ليس يساوي إدراك المحسوس بالحاسة .  
وله إدراك لها بعد وجودها ، على وجه أجلى وأرفع ، كما يحصل لنا من العلم بالشيء  
قبل رؤيته ، والعلم به بعد رؤيته ؛ إذ الثاني أعلى وأرقى من الأول .  
وعلى أحد قولي الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان :  
قديم .

وحادث .

والثاني أجلى في المبصرات والمسموعات ، من الأول ، على ما بينا .  
والفلاسفة وبعض المعتزلة ، لما تقرر في مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون  
بالآيتين المعروفتين المحاليتين عليه تعالى ، نفوا مغايرتهما للعلم ، وأرجعوهما إلى العلم  
بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات .  
وقد رد عليهم بأن لزوم الآلة في الإدراكات الإحساسية ، في جميع الموارد ،  
ممنوع .

ولا يجوز أن يكون في الواجب انكشافات ، تساوي الإحساسات ، بدون آلة .  
وقياس الغائب على الشاهد ، غير مفيد .

وأما الشيخ الأشعري ، فلم ينقل عنه وجه ، في رده الصفتين إلى العلم ، إلا ما قال

. . . . .

صاحب المقاصد ، تجويزا .

وحاصله : أن من أصول الشيخ الأشعري ، أن الإحساس علم بالمحسوسات ، فالعلم عنده نوع واحد ، من أفراد ما هو بالعقل ، ومنها ما هو بالحس .

فيجوز أن يرجع صفتي السمع والبصر ، إلى العلم بالمسموع والمبصر .

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام في أن الإحساسات ، علم ، أو نوع آخر من الإدراك مبين للعلم .

وليس في نقي صفة أو إثباتها .

فيجوز أن يكون مع قوله - بأن الإحساس نوع من أنواع العلم - قائلا بأن للباري تعالى صفات ثلاثة ، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص . وثلاثتها علم .

فإذا أطلق على الحق [ عالم ] .

فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة .

وإن أطلق عليه [ سميع بصير ] .

فالمراد التنصيص على كل من الصفتين .

ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم أن الكل صفة واحدة ، تتعدد بالاعتبار ، كما زعموا .

كما لم يستفد منه ، أن قوة بصرنا هي بعينها قوتنا العاقلة ، بالضرورة .

وإن قال : إن الإدراك نوع واحد ، وهذا - أي تغاير الصفتين ، مع العلم - هو

المنقول من كتابه .

ثم أقول . هذا الإدراك الأجل ، والانكشاف الأعلى ، الذي يحصل للباري ،

بعد حدوث المحسوسات :

إما أن يكون حاصله ، قبل الحدث أيضاً .  
أولاً .

على الثانى . هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل ، فيكون للبارى تعالى كمال  
حدث ، ويكون بدونه ناقصاً ، وهو محال .  
وأيضاً أكلية الانكشاف ، إنما تكون بكشف مالم يكن منكشفاً ، عند فقدان  
هذا الأكمل ، فيلزم الجهل عليه تعالى ، وهو محال .  
وإن كان الأول - أى أنه حاصل له ، قبل حدوث المحسوسات - فليس إلا  
تعلق الصفة الأزلية ، وهى العلم بجميع الكائنات على الوجه الأكمل .  
إذ لا تفاوت بين ما هو مبصر ، أو مسموع .  
وما هو معقول .

فما هو قبل الوجود .  
بل الكل معقول ، كما سبق لك ، فى مبحث العلم .  
فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف فى الواجب شىء واحد ، متعلق بجميع  
الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه . ولا ضرورة إلى تكثير مبادئه  
فى ذاته تعالى .

ولعل هذا هو الذى دعا الشيخ والفلاسفة ، إلى إرجاعهما إلى العلم .  
ومثل هذا يقال ، فى المذوقات ، والمشمومات ، والملموسات .  
غايته . لا يصح إطلاق أسمائها على البارى تعالى .  
لعدم ورود الشرع بها .  
ولإيهام الفاظها الجسمية .

فدقق الفكر ، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة ، فى هذا المقام ، من التمشق  
بالأوضاع اللغوية ، والمقالات غير البرهانية .

[١٦٢] قيل : الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بها آمنا بذلك ، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآيتين المعروفتين ، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا .  
[ وهو منزّه عن جميع صفات النقص ] .  
كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك .  
[ فلا شبهة له ] .

أى لا يشبهه شيء في الصفات ؛ لأن صفاته من العلم والقدرة ، وغير ذلك ، أعلى وأجل مما في المخلوقات .

فإن علمنا :

عرض ، ومحدث ، وقاصر ، ومستفاد من الغير .  
وعلمه تعالى :

قديم ، كامل ، ذاتى .  
وكذا الحال في سائر الصفات .

[ ولا ندله ، ولا مثل له ] .

قيل : الند : هو المنادى ، أى المخالف في القوة .  
والمثل : المساوى في القوة .

وقيل : المثل هو المشارك في الحقيقة . وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء .

---

[١٦٢] [ قيل : الأولى . . . الخ ] .

أقول : هذا قول لا يليق به التمرّض ، وممرضه مريض .

وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذى عقل :

أن يذهب إلى النظر في الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ،

ويقيم البراهين القطعية ، على النفي والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة ، قائلاً :



[ ١٦٣ ] ولما كان وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشاركه غيره فيها .

---

[ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ] .

ولا يتعسف طريق التأويل ؛ فإن هذا حال شرحه طويل ؛ فإننا لاندري ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا .

فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين في العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره .

[ ١٦٣ ] [ ولما كان وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشاركه غيره فيها ] .

أقول : لو كان للواجب .

حقيقة ووجود .

أو حقيقة وتعين .

أو حقيقة ووجوب .

لكان الواجب - في مرتبة ذاته - غير موجود ، ولا متعين ؛ فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته ؛ لاحتياج ذاته إلى غير ذاته في تحقق ذاته . هذا خلف . وقد تقدم مثل هذا .

فإذن وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته .

فيكون الواجب هوية بسيطة ، من كل وجه .

هي التعين .

وهي الوجود .

فلا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته ، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين

واحد ، وهو باطل بالبداهة .

. . . . .

على أنا لو فرضنا أن للواجب .

ماهية كلية .

ووجودا خاصا .

فلا يشارك الواجب شىء في حقيقته ؛ لأنه :

إن كان التعين والوجود الخالص ، من لوازم الماهية ، فهي ماهية منحصرة في فرد ، فليس يشترك فيها أفراد ، إلا بحسب فرض المحال .

وإن لم يكونا من لوازم الماهية ، كانا ممكنى المفارقة لذاتهما ، فوجوبهما للذات بعلّة ، فيكون كل من الأفراد ممكنا ، وقد فرض واجبا . هذا خلف .

\*\*\*

ثم إن هذا البرهان ، كما كان برهانا على نقي المشارك في الحقيقة، فهو برهان أيضا على نقي المشارك في وجوب الوجود .

وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر ، لكان هو عين الوجود ، وقد كان الواجب الأول ، عينه .

فكان أحدهما عين الآخر ، وارتفعت الاثنينية . هذا خلف .

فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما ، سوى ذات الوجود ، فقد كان ما فرضناه تعيينا — وهو ذات الوجود — غير تعين ، هذا خلف .

\*\*\*

وتأمل جدا ، بعد تجريد نفسك ، لعلك ترى من مرامى هذه الكلمات ، نورا آخر ، أعلى وأرقى من سنى البرهان .

إن تقل — كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه — : إن كلامنا الذاتين ممتاز عن الآخر ، بنفس ذاته ، التى هى عين تعينه ، تمايز الماهيات ، أو الهويات البسيطة .

فأتنزل معك ، وأقول : إنك تعلم من كل منهما ، هذا الذى تعلمه من الآخر .  
فهب أنه علم لهما بالوجه .

وقد أقمت على ثبوته ، برهان إثبات الواجب ، فهو مطابق للواقع .  
والصورة الواحدة ، من حيث هى كذلك ، لا تنطبق على متعدد ، من حيث هو  
كذلك ، فقد انطبق ما تعلمه ، على أمر متحد فيها ، وهو وجودى البتة ؛ إذ هو الوجود ،  
والوجوب الخارجى ، والذات الخارجى ، وما يحذو هذا النحو .

فقد اتحدا فى أمر فى عالم الخارج .

فهب أنه عرضٌ لهما .

فهذا العرض المتحد ، فيها ، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه بالضرورة .  
والأوصاف المتباينة ، لا محالة لها مبادى متباينة ؛ ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى  
المتخالفين سواء .

فيلزم أن يكون فى ذات الواجب أمور متباينة ، فيكون مركبا ، فلا يكون واجبا .  
وبالجملة : فقولك :

[ إن ذات الواجب ، هى عين الوجود ، ووجوده عين الذات ] .

هو قولك :

[ بأن ليس فى الوجود إلا واجب واحد ] .

فدقق النظر ؛ فإن فيه أسرار الغيب .



ولما أقيم البرهان ، على أن لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل ما فى الوجود فهو  
ممکن ناشئ عن ذاته .

والمعلول الممكن معدوم لذاته .

فلا يوازيه شيء فى ذاته ولا فى صفاته .

[ ١٦٤ ] وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل ، لكان كل منها ممتازا عن الآخر ، بخصوصية .

فالوجوب ، والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، يلزم اشتراك الكل فيه .  
وإن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، فيلزم التركيب المنافي للوجوب .  
[ ولا شريك له ] .

لقوله تعالى :

[ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ]

ولقوله تعالى .

[ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ] .

---

ولا خالق غيره ، ولا معبود سواه .

[ ١٦٤ ] [ وقد يستدل عليه . . . الخ ] .

أقول : هذا استدلال على نفي مشاركته للممكن في حقيقته .

وحاصله : لو كان الممكن ، والواجب ، مشتركين في الماهية - كما قاله قدماء المشايخ - فلا محالة مابه امتياز كل منهما ، أمر سوى ما به الاشتراك ، أى أمر سوى الماهية .

فالوجوب والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، فيجب أن يكون الواجب ممكنا ، وواجبا .  
وكذا الممكن .

وهو تناقض .

وإن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، أى أن :

ماهية الواجب ، وما به امتيازها وتعيينه ، يلزمها الوجوب .

وماهية الممكن ، وما به امتيازها ، يلزمها الإمكان .



[ ١٦٥ ] واعلم أن التوحيد :

إما يحصر وجوب الوجود .

أو يحصر الخالقية .

أو يحصر المعبودية .

والأول قد مرت الإشارة إلى دليله ، في نفي المثل .

[ ١٦٦ ] وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب ، لذاته ؛ لكان مجموعهما ممكناً ؛

لاحتياجه إلى كل واحد منهما .

فلا بد له من علة فاعلية ، مستقلة .

وتلك العلة لا تكون :

نفس المجموع .

---

فصار الوجوب لازماً للواجب ، من حيث ما ينضم إلى حقيقته .

فكان الوجوب لازماً للمركب .

فيكون الواجب مركباً . هذا خلف .

[ ١٦٥ ] [ واعلم أن التوحيد إما يحصر . . . الخ ] .

أقول : قد علمت أن حصر وجوب الوجود ، يستلزم حصر الخالقية ؛ فإن كل

ممكّن لا محالة ينتهي إلى الواجب .

وما كان منتهى كل أمر ، فهو المستحق للعبادة .

وإنما ترديد الشارح ، على حسب تغاير المفهومات ، حتى يفيد كل واحد ،

برهانا ، صراحة .

وقوله :

[ قد مرت الإشارة إليه ] .

قد بيناها ، فلا تغفل .

[ ١٦٦ ] [ وقد يستدل عليه . . . الخ ] .

ولا أحدهما .

ولا غيرها .

أما الأول : فلا استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه .

وأما الثاني ، والثالث : فلا متنازع كون الواجب ، معلولا لغيره . فتأمل .

---

أقول : قد يستدل على نقي تعدد الواجب مطلقا ، بأن يقال :

لو تعدد الواجب ، لكان لنا مجموع المتعدد موجودا ، ونعني بمجموع المتعدد ، ماهو معروض الاثنينية ، ومعرض الهيئة الاجتماعية .

ووجوده بديهي ، لا يسوغ إنكاره ، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما ، أى الوجودين .

والوجودان ، واقعان ، لا محالة .

وإذا كان المجموع موجودا ، فهو ممكن ؛ وذلك لاحتياجه فى الوجود إلى كل واحد من الوجودين .

ومحتاج الوجود ، ممكن بالضرورة ؛ إذ لم تكن ذاته كافية فى وجوده ؛ بل كل واحد من الجزأين ، له مدخل فى وجوده ، بحيث لو قطع النظر عنه ، لم يكن لهذا المجموع وجود .

وإذا كان ممكنا ، فلا بد له من علة مستقلة تامة ، تحصل وجوده .

فتلك العلة التامة :

إما نفسه .

أو أحد الجزأين .

أو غيرها .

والكل باطل ، فيبطل ملزومه ، وهو الإمكان ، فيبطل ملزوم ملزومه ، وهو التعدد .

أما بطلان كونه علة لنفسه ؛ فلا أنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، ووجوده

قبل وجوده ، وهو محال بالضرورة .

وأما بطلان كونها أحد الجزأين ؛ فلأن تأثيره إنما يكون في الجزء الآخر ؛ إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع ، سواء .  
فيلزم أن يكون الواجب - أى ما فرض واجبا ، وهو الجزء الآخر - ممكنا معلولا .  
وبطلان الثالث معلوم من هذا .

إن تقل : كل واحد منهما علة في المجموع<sup>١</sup> ؛ إذ المجموع هو المتحصل من كليهما ، فكل واحد منهما واجب لذاته .  
وباجتماعهما تحصل المجموع ؛ إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات .  
فأقول لك :

إن كان كل واحد منهما علة تامة له ، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد .  
وإن كان كل واحد علة ناقصة ، والمجموع علة تامة ، لزم عليّة الشيء لنفسه .  
وقد يقرر البرهان بوجه آخر ، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس في « التعليقات » :  
[ كل اثنين ، فالواحد منهما متقدم طبعاً عليه ، أعني أنه يتصور وجود الواحد منهما ، دون الاثنين .

ولا يتصور وجود الاثنين ، إلا والواحد موجود فيه .  
وهذه مقدمة كلية ، إذا أضيف إليها :  
أن واجب الوجود ، لا يجوز أن يوجد قبله شيء ، أية قبلية كانت .  
أنتج منهما : أنه لا يتصور موجودان ، متصفان بوجوب الوجود ] .  
اتهى .

وحاصله : أنه لو تحقق واجبان ، لكان مجموعهما واجبا ؛ إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء .  
وهى واجبة ، فهو واجب .

مع أنه قد تقدم عليه أجزاءه ، فيكون ممكنا ، هذا خلف .

\*\*\*

وأقول : كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة :

أما التقرير الأول : فلأننا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة .

قولكم :

[ فالجميع علة تامة ، لنفسه ] .

نقول : نعم ، باعتبارين ، ولا ضير فيه .

ولو تم ما قلتم ؛ للزم رفع العلة المادية ؛ فإن كل مركب ، فأجزاءه أجزاء علة ،

وأجزاء العلة ، متقدمة على المعلول ، بل وعلى العلة .

وليس المركب ، إلا نفس هذه الأجزاء التي هي علة . ومجموعها جزء أخير

لعلة التامة .

فيلزم أن يكون الشيء جزءاً لعلة نفسه ، فيكون متقدماً على نفسه .

فليس يصح أن تكون أجزاء الشيء من أجزاء علة ، على هذا الذي قلتم ؛

مع أن العلة المادية ، متحققة بإقراركم ، بالبرهان .

\*\*\*

وأما الثاني : فلأنني أقبل أن كل منهما واجب بذاته ، وهما واجبان بذاتهما .

قولك :

[ إنهما محتاج إلى أحدهما ] .

قلت : إنك قد اعتبرت من نفسك أمراً جعلته محتاجاً ، كأنه هيئة اجتماعية ، أو

ما يشبه ذلك ، وليس كلامنا فيه .

وإلا ، فهما ، وكل واحد منهما واجب بذاته ، وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب .

ولكن ذلك اعتبار لا واقع له ، فافهم .

\*\*\*



[ ١٦٧ ] والثانى :

قد أشير إليه فى الآية . وقد قيل : إنه دليل إقناعى ، لجواز أن يتفقا ، فلا يلزم الفساد .  
ويمكن أن يقال : إن إمكان التعدد ، يستلزم إمكان التخالف .

وعلى تقدير التخالف :

إما أن يحصل مراد أحدهما .

أو كليهما .

أولا يحصل شىء منها .

والكل محال .

أما الأول : فلا ستلزامه كون الآخر عاجزا ، فلا يكون خالقا . وقد فرض  
أنه خالق . هذا خلف .

وأما الثانى : فلا ستلزامه اجتماع النقيضين .

وأما الثالث : فلا ستلزامه ارتفاع النقيضين .

---

وأما أنها جميلة ؛ فلدقتها عن أعين الناظرين .

وكان الشارح يشير بالتأمل إلى هذا .

وقد بينا لك الكافى ؛ فى إثبات الوحدة . ولست بمضطر إلى قبول مثل هذا الكلام

[ ١٦٧ ] [ والثانى : قد أشير إليه فى الآية . . . الخ ] .

أقول : أى برهان حصر الخالق فى واحد ، قد أشير إليه فى الآية ، بطريق لزومى

قطعى ، سوى ما تنطق به من الخطابى الإقناعى .

وحاصل الإقناعى : ظاهر ؛ إذ هو المصرح به فى آية أخرى ، وهى قوله تعالى :

[ إِذْ نَزَّاهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ، وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ] .

وتقدير اليقضى ما أشار إليه بقوله :

[ ويمكن أن يقال . . . الخ ] .

فإن منع استلزامه إمكان التخالف ، لجواز أن يكونا متوافقين في الإرادة ،  
بحيث يستحيل اختلافهما :

إما لأن مقتضاها ، إيجاد الخير ، أو ما الغالب فيه الخير .

وإما لأن ذاتها ، تقتضى الاتفاق .

فالجواب : أنه لا يخلو :

إما أن تكون قدرة كل واحد منهما ، وإرادته ، كافية في وجود العالم .

أولا شيء منهما كاف .

أو أحدهما كاف فقط .

وعلى الأول : يلزم اجتماع المؤثرين التامين ، على معلول واحد .

وعلى الثانى : يلزم عجزها ؛ لأنها لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر .

وعلى الثالث : لا يكون الآخر خالقا ، فلا يكون إلها .

[ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ؟ ] .



لا يقال : إنما يلزم العجز ، إذا انتفت القدرة على الإيجاد ، بالاستقلال .

أما إذا كان كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال ، ولكن يتفقان على الإيجاد

بالاشتراك ، فلا يلزم العجز .

---

وإنما خص الشارح هذا الدليل بمصر الخالقية ؛ لأنه صريح الدليل ؛ إذ ما يجعل

في الدليل من المقدمات ، كلزوم العجز وما يشبهه ، إنما هو مما يتعلق بالخالقية .

لا بوجوب الوجود ، من حيث هو وجوب .

فمن ثم جعله مختصا بالخالقية ، وإن كان يستلزم حصر الوجود في واحد ، بطريق

المآل . ثم ليس المراد بالخالقية ، مجردة ؛ بل الخالقية التامة ، بحيث لا يكون في

الواقع ما هو أرقى منها . وهى التى يلزم الخلف بعدمها فى قوله :

كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد، قد يشتركان في حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما ؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك .

وإنما يلزم العجز ، لو أراد الاستقلال ، ولم يحصل .

لأنا نقول : تعلق إرادة كل واحد منهما ، إن كان كافيا ، لزم المحذور الأول .

وإن لم يكن كافيا ، لزم المحذور الثاني .

والملازمتان بديهتان ، لا تقبلان المنع .

وما أوردتم من المثال في سند المنع ، لا يصلح للسندية ؛ إذ في هذه الصورة ،

ينقص كل واحد منهما من الميل ، الذى يستقل فى الحمل به ، قدر ما يتم بالميل الصادر

من الآخر ، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين .

وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل ، فاعلا مستقلا .

وفى مبحثنا هذا ، ليس المؤثر إلا تعلق الإرادة والقدرة ، ولا يتصور الزيادة

والنقصان فى شيء منهما .

وهذا وجه متين من سوانح الوقت ، لا يبقى فيه للمنصف ريبة .

والله ولى التوفيق .

---

[ فلا يكون خالقا ، وقد فرض أنه خالق ، وما يشبه ذلك فيما يأتى ] وهذا البرهان

يسمى عند القوم [ ببرهان التمانع ] .

وحاصله - على ما أوردوه : أنه لو كان هناك إلهان تاما القدرة والإرادة ، وجميع

الكلمات ، لصح لكل منهما ، إيجاد كل ممكن ، فى كل زمن .

إذ جميع الممكنات ، بالنسبة إلى إرادة كل منهما ؛ متحد النسبة ، ولا إباء فى

ذات الممكن ، عن قبول تعلق الإرادة والقدرة ، بها ، من أى واحد من المرادين القادرين .

فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما ، حركة زيد فى وقت معين ، ويصدر من الآخر

إرادة سكونه ، فى هذا الوقت بعينه ؛ لما علمت من عدم الإباء المذكور ، بحسب الذات .

فقد جاز أن يقع بينهما تمنع ، فلو فرض وقوعه :  
فإما أن يحصل مرادهما معا ، كما هو مقتضى تساويهما في الكمال ، فيجتمع الضدان .  
أو يحصل مراد أحدهما فقط ، دين الآخر ، فيلزم عجز الآخر ، فلا يكون  
مساويا لمن حصل مراده ، في الكمال ، فقد كان ماهو أرقى منه ، فلا يكون إلها ،  
بل النافذ الأمر هو الإله . هذا خلف .

أولا يحصل مراد واحد منهما ، فيلزم عجزها ، وتختلف مراد كلٍّ عن إرادته ؛ وهو  
عين النقص في الألوهية ، وهو خلاف المفروض أيضا .  
فإذن على فرض وقوع التمانع ، يلزم أمور كلها محالة ، فهو محال .  
والحال إمكانه محال ، فما استلزم إمكانه ، وهو تعدد الإله محال .  
وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريره ، على طريقهم .

وعليه أن يقال : لو فرض إلهان تاما الكمال ، من جميع الوجوه ، لم يكن  
بينهما تمنع ؛ وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم .  
وليست الاستحالة من طرف القابل ، وهو الممكن ، بل من طرف الفاعل ، وهو  
الإلهان البالغ غاية الكمال ، فيكونان واجبي الاتفاق .  
وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته ، كافية في خلق ما يريد .  
وبالجملة : فهذا البرهان ، غير متين ، وإن ظنه الشارح متينا .  
هذا هو ما أبداه القوم في الآية المشار إليها ؛ وتبعهم الشارح وغيره .

وأما أنا فأجمل منطوق الآية ، دليلا حقيقيا قطعيا .

فأقول : قد بينّا - في موضعه - : أن الماهيات المتخالفة ، لا يجوز اتحادهما في

للازم واحد .



فإن أتحدث أشياء في أعم ، فهو لازم لأعم مشترك بينها ، كما في [ المضيء ]  
اللازم لـ [ الشمس ، والسراج ] ؛ فإنه لازم لأمر فيهما ، وهو [ الحرارة والنارية ] .  
وكـ [ المتحرك بالإرادة ] اللازم لـ [ الإنسان والفرس ] وغيرهما من سائر الحيوانات ؛  
فإنه لازم للأعم فيها . وهو [ الحيوان ] . وهكذا .

و بيان ذلك على وجه الاختصار ، أنا لانعلم من معنى اللازم للشيء ، إلا ما تكون  
ذات الشيء ، بحيث تقتضي عدم انفكاكه عنها ، في التحقق :  
إما بوسط .

أو ينتهي إليها بغير وسط .

فلا بد أن يتحقق :

بين ذلك اللازم .

وبين تلك الذات .

مناسبة خاصة ؛ بحيث لا توجد له تلك النسبة ، مع ذات أخرى ، وإلا لكان  
كل من الذاتين مقتضيا لتحقيقه ، فيكون تحصيلًا للحاصل ، وتحققًا للشيء قبل  
تحقيقه ، وهو محال بالبداهة .

و بيان الملازمة : أنه لما تحقق بإحداها ، فقد ثبت له أنه متحقق .

فلو تحقق بالأخرى ، لكان تحققًا ثانيًا ، بعد التحقق أولاً . وهو ظاهر .

أو كان صدوره عن إحداها ، دون الأخرى ، ترجحًا بلامرجح ، وهو محال أيضًا .

فإذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم ، وملزومه الخاص فقط .

فإذن الماهيات المتخالفة ، لا تقتضي إلا أمورًا متخالفة .

وهذا حكم قد تقضى به البداهة ، بعد تصور الأطراف .

وقد تقرر بالبرهان أيضًا ؛ أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست أمورًا اختيارية

بل هي من لوازم ذاته ، لذاته ، ومن مقتضى حقيقته .

وإلا كانت له بسبب منفصل ، فيحتاج في كمال وجوده إلى غيره ، وهو خلف .  
ومن جملة الصفات الكمالية ، التي أجمع عليها العالم ، صفة العلم الذاتي .  
وقد قام بثبوتها البرهان ، كما تحقق لك .  
وقد بُيِّنَ بالبرهان أيضا أن علم الواجب يجب أن يكون علما فعليا ، لا انفعاليا .  
والإيجاد في عالم الخارج ، إنما هو على حسب ما انتظم في العلم .  
فعلمه مناط نظام العالم في الإيجاد ، وترتيبه على الوجه الأكمل الأعلى .  
أى على وجه ليست الأشياء إلا عليه في أنفسها والواقع .  
وإلا لكان علمه جهلا .  
أو كان متأثرا عن غيره .  
وكلاهما يناقى الوجوب .

إذا تقررت في عقلك هذه المقدمات ، فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود ، هما  
مبدآن لحقائق الممكنات ، وهما متخالفان في الحقيقة ، بالضرورة ، وإلا لكانا ممكنين  
للزوم التركيب ، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة .  
فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر .  
والعلوم التفصيلية تابعة له ، فكان نظام العالم مختلفا ، على حسب ما اقتضاه  
ذات كلٍّ .

وعلى حسب اقتضاء كلٍّ ، يجب أن يوجد في الخارج ، وإلا انقلب العلم جهلا .  
فقد وجب أن يكون النظام مختلفا ، في كل جزئى من جزئيات العالم في الخارج .  
فيجب أن يوجد كل جزئى ، بغير وجوده .  
وأن يكون للشيء في نفسه واقعان .  
فلا يقع .  
أويلزم الجهل .

[١٦٨] والثالث :

وهو حصر المعبودية فيه ، وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا .  
فقد دلت عليه الدلائل السمعية ، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .  
إذ كلهم دعوا المكلفين أولا ، إلى هذا التوحيد ، ونهوا عن الإشراك في العبادة .  
قال الله تعالى :

[ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ] .  
[١٦٩] [ ولا ظهير ] أى لا معين [ له ، ولا يحل في غيره ] .

لا بطريق حلول الشيء في المكان .  
ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف .  
أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز ، لكونهما من خواص الأجسام والجسمانيات .  
وأما الثانى : فلا ستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب .



فيلزم فساد العالم ، وعدم وقوعه ؛ لوجوب مقتضى الذات الواجب .  
ف[ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ] .  
لكن العالم ، لم يفسد .  
فالواجب المبدأ ، واحد .

فدقق النظر جدا ، فليس لى مجال التوسعة فى الكلام ، لضيق الوقت ، ونقض المرام .  
[١٦٨] [ والثالث : وهو حصر المعبودية . . . الخ ] .  
أقول : هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع ، عند أصحابنا ؛ فلذا استدل عليه به .  
وإن كان قد يطلب بالعقل ، عند غيرنا .  
ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات .  
فهو الحقيق بالعبادة .

[١٦٩] [ ولا ظهير له ، ولا يحل فى غيره . . . الخ ] .

والنصارى ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام :

قال في المواقف :

« إن النصارى .

إما أن يقولوا : بحلول ذاته في المسيح .

أو حلول صفته تعالى فيه .

وكل منهما :

إما في بدن المسيح .

أو نفسه .

وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، وحينئذ .

فإما أن يقال : أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد .

أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا وتكريما ، كما

سمى إبراهيم خليلا .

وهذه الاحتمالات كلها باطل ، إلا الأخير . . . »

وما نقل عن الانجيل ، أن « يوحنا » - وهو واحد من الحواريين - سأل

عيسى - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - : إنك تقول : « قال : أبي كذا ، وأمرني

أبي بكذا » أرنا أباك .

فقال عيسى - عليه السلام - : « من رآني ، فقد رأى الأب ، والأب حالٌّ

فيّ ، وإن الكلام الذي أتكلم به ، ليس من قبل نفسي ، بل من قبل أبي الحالِّ

فيّ . وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل ، آمِنٌ وصدِّقٌ ، أنا مِن أبي ، وأبي فيّ » .

فعلى فرض صحته ، وعدم التحريف ، يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به .

وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدأ ؛ فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ [ الآباء ] .

---

أقول : هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجبهة بمرتبة الألوهية ،

تقليداً لظواهر أقوال زعمائهم .



وأنت تعلم أن التشابهات في القرآن وغيره، من الكتب الإلهية كثيرة، ويردها العلماء - بالتأويل - إلى ما علم بالدليل .

فلو ثبت ذلك ، لكان من هذا القبيل .

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله في عليّ وأولاده .

وقالوا : لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ، كجبريل - عليه السلام - في صورة « دحية الكلبي » .

فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين : كعليّ ، وأولاده ، والأئمة المعصومين .

وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول .

وأن جبريل عليه السلام ، لم يحل في « دحية الكلبي » بل ظهر بصورته .

وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه .

[ ١٧٠ ] [ ولا يقوم بذاته حادث ] .

قيل : لأن ما يقوم به ، لا بد أن يكون من صفات الكمال .

فلو كان حادثا ، لكان خاليا عنه في الأزل . والخلو عن صفات الكمال نقص .

وهو منزّه عن ذلك .

---

وإلا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود - كما أسلفنا - لا حاجة إلى الاستدلال ، على نفي أمثال هذه المحالات .

[ ١٧٠ ] [ ولا يقوم بذاته حادث . . . الخ ] .

أقول : حلول شيء في شيء :

إما أن يكون حلولا بالمعنى العرفي العامي ، وهو التمكن في المكان .

وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحي ، أي أن يكون الحال والحل ، بحيث تكون

الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، عقلية ، أو حسية .

وهو بالمعنى الأول منفي عن الواجب بالضرورة ؛ فإنه من خواص الجسمانيات .

وهذا إنما يتم إذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها .  
[ ١٧١ ] وأورد على هذا ، أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال ، نقصا ، لو لم  
يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال ، بأن يتصف  
دائما بنوع كمال ، تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد .

---

فيستحيل عليه ، قديما ، وحادثا ، فلا يحل في ذاته شيء بهذا المعنى .

وأما المعنى الثاني :

فإن كان حلول جوهر في جوهر ، كالهوى والصورة ، فذلك يستلزم التركيب ،  
ويكون من حلول أحد الجزأين في الآخر ، وهو عليه تعالى محال ، أيضا .  
وإن كان كاختصاص الصفة والموصوف ، فهو المعنى بلفظ القيام ، وهو جائز عليه  
تعالى ، بل واقع .

فالصفة التي يجوز أن تقوم بذاته أزلية ، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث ؛ لأن  
كل مقام بذاته فهو كمال له .

وقد بينا - في محل - أن الواجب يجب أن تكون جميع كمالاته بالفعل ، ولا  
شيء منها بالقوة . فلا يحل في ذاته حادث .

وقد برهنا على ذلك في رسالتنا [ الواردات ] بما محصله :

أن اختصاص وصف بذات ، لا بد له من منشأ اختصاص .

فإما في الذات . أو نفس الذات .

وإلا كان اختصاصها به ترجحا بغير مرجح .

ولا يكون المنشأ في الذات ، لاستحالة التركيب .

فتعين أن يكون المنشأ هو الذات .

والذات أزلى ، فالاختصاص أزلى .

فالصفة أزلية ، فافهم .

[ ١٧١ ] [ وأورد على هذا . . . الخ ] .

وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثا ، لكان النوع حادثا ؛ إذ لا وجود له إلا في ضمن الفرد .

قلت : وأنت خير بفساد ذلك ، كما سلف .

فالوجه في إبطال هذا الاحتمال ، ما أسلفناه ، من إبطال الحوادث المتعاقبة ، غير المتناهية ، بجرىان برهان التطبيق ، وغيره ، فيها .

---

أقول : وأورد على قول المستدل :

[ والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل ] .

أنا نمنع هذه المقدمة ؛ لأن كونه نقصا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنا . أما لو كان ممتعا لكمال آخر حاصل للذات ، يكون زوال ذلك الحاصل شرطا في حصول ما يحصل ، فلا يكون الخلو عنه نقصا .

فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة ، التي السابق منها شرط لحصول اللاحق ، من الأزل إلى الأبد .

وأجيب عنه بجواب غير صواب ، حاصله :

أن كل فرد منها ، قبله فرد ، فكل واحد منها حادث ، فالجموع حادث . فأول الصفات ، ليس له سابق مانع ، وإلا لكان من المجموع ، فقد كان للذات خاليا عن جميع هذه الكمالات الحادثة ، مع إمكان حصولها للذات ؛ إذ لا مانع ، فيكون الخلو عنها نقصا .

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضي حدوث النوع ، كما سبق أن المراد بقدم النوع ، أن لا يزال فرد منه موجودا ، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين .

ثم استصوب أن يجاب بإبطال هذا التعاقب ، ببراهين التسلسل السابقة ؛ ثم إنهم قد أوردوا على الشارح ، إيرادا ، ثم دفعوه بالتسلسل .

[ ١٧٢ ] هذا ، والمراد من الحادث ههنا ، الصفة الحقيقية .  
وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة .  
كخالقية زيد وعدم خالقيته .  
وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه ، لا بتغير في ذاته تعالى .  
كما إذا انقلب الشيء عن يمينك ، إلى يسارك ، وأنت ساكن غير متغير .  
والصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة ، إنما تتغير تعلقاتها ، دون أنفسها .  
لا يقال : هذا الدليل جار في الإضافات ، والالوب ، مع تخلف المدعى ، وهو  
امتناع تجردها في ذاته تعالى عنه .  
لأننا نقول : لانسلم جريان الدليل فيها كلها :  
فإن مثل إيجاد العالم ، وخالقية زيد ، ليس من صفات الكمال ، حتى يكون الخلو عنها  
في الأزل نقصا .  
بل قد ندعى أن الخلو عنها ، في الأزل ، كمال يظهر به استثنائه تعالى بالقدم الزماني ،  
كما استأثر بالقدم الذاتي .

---

وقد علمت مافي براهين التسلسل ، من الخدش ، فارجع إليه .  
[ ١٧٢ ] [ والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية . . . الخ ] .  
أقول : يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى .  
[ أى لا يقوم بذاته حادث ] .  
فإن المفهوم من القائم الحادث ؛ إنما هو الصفات الحقيقية .  
أما الاعتبار الإضافية ، فإنما يقال :  
[ عارضة بمفاهيمها للذات ] .  
لا [ قائمة بالذات ] .  
فالذى نبرهن على استحالة حدوثه للذات ، إنما هو الأوصاف القائمة بالذات .



وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فليس يستحيل تجدد شيء منها ، واعتبار عروضه للذات ، ما لم يقد دليل على وجوب شيء منها للذات ، فيجب .  
وتفصيله : أن من الإضافات ، ما يكون عروضه محض انتزاع ، يتحقق عند وجود شيء ما ، أو اعتباره ، وليس يرجع إلى شيء في ذات الواجب .  
ومن السلب ما يكون أيضا كذلك ، كخالقية زيد ، المنتزعة من حدوث زيد ، عن ذات الباري .

فإنها أمر ، يعتبره المعتبر بعد ذلك ، وإلا فليس شيء سوى الواجب ، وذات زيد فقط .  
والخالقية اعتبار ما ، يلاحظه العقل ، عند ملاحظتها .  
وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد ، غير صادر عن ذات الباري ، كذا .  
ومثل هذا من اعتبارات عقلك ، لا دخل له في ذات ربك ، ولا في صفاته ، بل تجدد هذه الأمور ، إنما هو بتجدد شيء باعتباره مع الذات ، ينتزع مثل هذا منه .  
ككونه مع زيد ، ثم مع عمرو ، وغير ذلك .  
ومنها ما يكون بحيث يعود ، إلى أمر في الذات ، كتحقق العلم الذي مآله انكشاف العلوم ، لدى الذات .

فهو - وإن كان إضافة - لكن سلبه عن الذات - وقتا ما - من الحالات ؛  
لاستلزامه الجهل في الواجب ، وهو محال .  
وكسلب الجسمية .

وسلب الإمكان الخاص .  
وغیر ذلك من السلب ، التي لو لم تتحقق لعاد الأمر إلى وجود شيء في الذات ، يستحيل أن يكون لها .

فمثل هذه الإضافات والسلب ، يستحيل أن تكون غير الواجب ، ثم يثبت ، بل يجب حصولها للذات .

فلا يقال : إن البرهان المذكور - في امتناع تجدد الصفات الحقيقية - جار أيضا في تجدد الصفات الإضافية .

لأننا لانسلم جريان الدليل في كلها ، بل ما كان منها أمرا يعرض بانزع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر في الذات ، أو صفاتها .

كالخالقية ، وعدم الخالقية .

والسابقة ، والمسبوقية .

والمعية ، وما يشبه ذلك .

فليس إلا محض اعتبار في العقل ، ليس بالكمال ، ولا بالنقص .

وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرا في الذات ، فهو بحسب ما يستلزمه من :  
الوجوب .

والاستحالة .

وحاصل الكلام أن الاعتبار التي لا تستلزم حقائق تعود إلى الذات ، ليست في الخارجيات الحقيقية ، حتى يقال : إنها كمال أو نقص .

وما استلزم أمرا حقيقيا ، فيعد كمالا أو نقصا ، باعتبار لازمه ، فيجب أو استحيل من هذه الحيثية .



بقى الكلام في مسألة السمع والبصر وتعلقيهما ؛ فإن الناشئ من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والبصر ، على وجه أتم .

فهو يوجب أمرا حقيقيا ، يعود إلى كمال الذات ، فلا يصح أن يكون متجددا .

فنقول : من الواجب أن يقال : لا بد أن يكون ذلك التعلق أزليا ، ولا يصح

أن يكون حادثا بمحدث المسموع والبصر ، والا انتقضت قاعدة الكمال والنقص .

وما أفضح ما قال بعض حواشى هذا الكتاب !!! من أن : [ السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشئ قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده ؛ فإن ذلك بعد كونه عجزا عن تسديد الدليل ، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر ، يستحيل أن يكون له وقتا ما .

وإن ذلك إلامساواة الواجب للممكن ، فإن كل ممكن فكأله ممتنع أن يكون له وقتا ما ، ثم بسبب ما يحصل له .

خصوصا ويرد عليه فى هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح .  
على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم فى الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجادها نقصا .  
وحاصل ما قاله هذا الرجل - إيرادا على هذا الذى قاله الشارح - : للخصم أن يقول : الصفات الكمالية التى جوزنا قيامها بذاته ، هى التى امتنع الاتصاف بها فى الأزل ؛ لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام ، فى امتناع وجودها فى الأزل ، على تقدير امتناع وجود العالم فى الأزل .

فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف ، فى الأزل ، فلا يقوم علينا ، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة ، كما منعتم [ .  
انتهى كلامه .

والعجب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول ، بصفحة .  
فالعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف ، فى جانب ما هو أعظم الكمالات ، بعد الوجود ، وهو العلم !!! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط ، أو معد ، من جانب المفاض عليه !!! .

وما ضره لو جرى على قول الشيخ :  
من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم .  
والله اعلم .

[١٧٣] على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم في الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصا .

كما أنه ليس عدم شمول القدرة للمتences نقصا .  
وما يقال من أن :

« أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية » .

ليس بشيء ، كما بسطناه في بعض تعليقاتنا .



وأما السلوب : فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى ، فجزان الدليل فيها ، لا يضر ؛ لأن المدعى غير متخلف ؛ لامتناع الخلو عنها .

---

وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح .

[١٧٣] [ على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم في الأزل . . . الخ ] .

أقول : هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد ، بعد أن لم تكن .

وحاصله : أن الصفة المستحيل فقدها ، وعروضها ، هي ما كانت كالا .

وليست خالقية زيد في الأزل ، بكال .

أما الصغرى فظاهرة .

وأما الكبرى ؛ فلأن خالقية زيد في الأزل ، تستلزم وقوع بعض العالم في الأزل .

ووقوع العالم في الأزل محال .

وما كان محالا ، لا يكون كالا .

فعدمه ليس بنقص ؛ فإن النقص إنما هو فقد الكمال .

وذلك كما يقال : إن عدم شمول القدرة للمتences ، ليس نقصا .

وما يقال - نقضا على قولنا : إن وجود العالم في الأزل محال - : من أن الإمكان

لازم لماهية الممكن في ذاتها ، فلا ينفك عنها أزلا وأبدا .



. . . . .

فإمكانها أزلى .

وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية .

لأنه ممكن الوجود ، في أى أوقات الأزل .

فليس بشيء كما بسطه الشارح في بعض تعليقاته .

ولا نطيل بذكر ما قاله ، والكلام معه فيه وبعده ، فهو محل نظر ، وقد منا في

بحث حدوث العالم ، شيئاً مما يتعلق بهذه المقالة .

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للبارى صفة ، ليست بكمال ، لاستحالة أن يكون له أزلا .

أو هي كمال ، لكن عدم حصولها ، لاستحالة تحققها في الأزل ، ليس نقصا .

فقد فتح مجال واسع للخصم ، به يذهب إلى أن يحدث في ذات البارى ، صفة حقيقية ، هي كمال .

وعد حصولها - لاستحالة - ليس بنقص .

أو هي ليست بكمال ولا نقص ، بدليل عدم حصولها في الأزل .

فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة ، في إطالة الاستدلال ، وتضارب الأقوال .

وكلام الناظرين والشارح ، لا يخلو عن هذين المسلكين ، اللذين لا فائدة فيهما .

\*\*\*

والحق : أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة ، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى ،

فهي كمال من كمالاته .

وذلك ضرورى ؛ فإن القابل لأمر حقيقى يكون له ، لا يتم كمال الوجود من جميع

الجهات الحقيقية ، إلا بذلك الأمر الحقيقى .

وغير ذلك لا يعقل .

وإن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر ، وإلا كان بدون ناقصا .

[ ١٧٤ ] [ ولا يتحد بغيره ] .

---

وأما ما ذكره من الخالقية ، فلا نقول بأنها أمر حقيقى ، حدث للبارى تعالى فى ذاته ، أو استلزم ذلك .

بل أقول : إنها اعتبار محض ، ولم يقع فى الخارج سوى الحادث المخلوق ، وذات الواجب .

ثم بمحض الانتزاع ، تصورنا أمرا بينهما ، ينسب إلى كل منهما ، وليس منشؤه سوى الذاتين .

وإلا فبيّن مامعنى الخالقية ؛ حتى تتكلم فيه !! ثم إنك لن تستطيع .

وأما السمع والبصر ، فإن كنت تقول :

إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والبصر فى ذاته .

أو أخذ الضياء ، أو تموج الهواء ، وما يشبه ذلك ، فنعم :

يتوقف إبصاره على حدوث المبصر .

وسمعه ، على حدوث المسموع .

ولكن هذا منك يكون خطا ظاهرا .

وإن كنت تقول : إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك ، وإنه ليس البصر

إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للبصر .

وكذا السمع ليس إلا إدراكا خاصا ، أعلى من إدراكك للمسموع .

وتعنى بذلك أنه إدراك للجزئى المبصر على وجه أتم .

فلا يسعك أن تقول : إنه يحتاج إلى حدوث المبصر والمسموع ، وذلك سهل التحصيل .

[ ١٧٤ ] [ ولا يتحد بغيره . . . الخ ] .

أقول : لما بين .

أنه لا يحل فى غيره .

يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء :

الأول : أن يصير الشيء بعينه ، شيئاً آخر ، من غير أن يزول عنه شيء ، أو ينضم إليه شيء .

وهذا محال مطلقاً ، سواء كان في الواجب تعالى ، أو في غيره .  
لأن المتحدين :

إن بقيا ، فهما اثنان ، فلا اتحاد .

وإن فنيا فهما معدومان .

وإن فنى أحدهما ، وبقي الآخر ، فلا اتحاد أيضاً ، بل بقاء واحد ، وفناء آخر .

والثاني : أن ينضم إليه شيء ، فيحصل منهما حقيقة واحدة ، بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً آخر ، كما يقال : صار التراب طينا .

والثالث : أن يصير الشيء شيئاً آخر ، بطريق الاستحالة ، في جوهره ، أو عرضه ، كما يقال : صار الماء هواء ، وصار الأبيض أسود .

والكل في حقه تعالى محال .

أما الأول ، فلما مر .

---

ولا يحل في ذاته حادث .

رتب ما هو لازم لها وهو انتفاء اتحاده بغيره ، بالمعنى الثالث في الشرح .

فإنه لما لم يحل هو في غيره ، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه ؛ لأن ما إليه الاستحالة في الحقيقة ، حال في المستحيل ، أو في جزئه .

ولما لم يجز أن يحل في ذاته حادث ، استحال أن يستحيل هو إلى غيره ؛ فإن المستحيل هو إليه ، وصف طارئ بعد الاستحالة ، أو صورة حالة في مادة المستحيل .

وعلى كل ، فهو حدوث أمر في ذاته ، بعد الاستحالة ، لم يكن له قبلها .

أما المعنى الأول من الاتحاد الذي ذكره الشارح ، فليس مما ينبه عليه في هذا

المقام ، بل في الأمور العامة ، فإنه ليس مما يخص الواجب .

[ ١٧٥ ] وأما الثانى : فلأن أحدهما ، إن لم يكن حالاً فى الآخر ، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة ، واحدة ، وهذا ضرورى .  
وإن كان أحدهما حالاً فى الآخر .  
فلا يخلو من أن يكون الواجب ، فى الآخر .  
أوبالعكس .

والأول : محال ؛ لاستغناء الواجب ، وامتناع حلول المستغنى .  
والثانى أيضاً محال ؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب — وهو مستغن عن الحال ؛ لأن الاحتياج يناقى الوجوب — فيكون الحال عرضاً ، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة ، متحصلة .  
غايته : أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية .  
وأورد عليه : أنه ربما كان الواجب مع الغير ، محلاً للجزء الصورى ، كما فى العناصر الممزجة التى تحملها صور المواليد .

ودعوى الاحتياج ، أو الانفعال ، بين الأجزاء المادية ، غير مسموعة .

سلمنا أن الواجب هو المحل ، لكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض ، ماهية حقيقية ، بل الإشرافيون ، نفوا الصورة النوعية الجوهرية .  
وادعوا أن أنواع الأجسام ، مؤلفة من الصورة الامتدادية ، والأعراض القائمة بها كالسرير المركب من :

---

وأما المعنى الثانى ، فهى مسألة هل يجوز أن يكون الواجب ، جزءاً لغيره . وهى مسألة أخرى ، لم تذكر بعد فى المصنف .

[ ١٧٥ ] [ وأما الثانى . . . . الخ ] .

أقول : قد أطلال الشارح فى نفي هذا القسم ، بما لا طائل تحته ؛ فإنه عجز عن دفع ما يرد عليه .

والحق : أن يقال : إنه لما ثبت أن الواجب تعالى ، غير مادى ، فمن الضرورة أن لا



قطع الخشب .

والهيئة الاجتماعية ، التي هي عرض .

وأما الثالث : فلأن التغير الجوهري ، والعرضي ، في حقه تعالى ، محال ؛ لما مرَّ من عدم التبدل في صفاته الحقيقية .



[ ١٧٦ ] [ ليس بجوهر ] .

إذ الجوهر ، هو الممكن المستغنى عن المحل .  
أو هو المتحيز بالذات .

وهو تعالى منزّه عن الإمكان والتحيز .

[ ولا عرض ] .

لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له .

والواجب مستغن عن الغير .

[ ولا جسم ] .

---

ينضم إليه شيء ؛ فإن الانضمام والتفارق ، والامتزاج ، والحلول الجوهري ، ولوازمها ، من خواص الماديات ؛ لاستلزامه التجدد .

فإن قلت : جاز أن ينضم إلى غيره ، انضمام النفس المجرد ، إلى البدن ، كما ذهب إليه بعض الفرق .

قلت : إن كنت تريد من الانضمام ، ما هو جسماني ، أو موجب افتقار في كمال ، إلى غيره ، فقد نفينا .

وإن كنت تريد مجرد التعلق التديري ، فالحق - تبارك وتعالى - ينسب إليه

تدبير الكل ، وإفاضة جميع جهات الوجود ، على ما أراد من عالم الإمكان .

فهذا القدر من التعلق لا تنكره .

[ ١٧٦ ] [ ليس بجوهر . . . الخ ] .

لأن الجسم مركب ، فيحتاج إلى الجزء ، فلا يكون واجبا .

[ ولا في حيز ، وجهة ] .

لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات .

[ ولا يشار إليه بههنا ، أو هناك ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ] .

لما سبق .

والمشبهة ، منهم من قال :

إنه جسم حقيقة ، ثم افترقوا :

فقال بعضهم : إنه مركب من لحم ، ودم .

وقال بعض هو نور يتلألأ .

[ ١٧٧ ] كالسيكة البيضاء .

طوله سبعة أشبار ، بشبر نفسه .

ومنهم من يقول : إنه على صورة إنسان .

فمنهم من قال : إنه شاب أمرد ، أجرد ، جَعْدٌ قَطَط .

ومنهم من قال : إنه شيخ أشمط الرأس .

ومنهم من قال : هو في جهة الفوق . ومماس للصفحة العليا من العرش ؛ ويجوز عليه الحركة

---

أقول : الجوهر والعرض ، ألفاظ اصطلاحية ، لمعانٍ محصلة عند أرباب العرف ،

يستحيل أن يكون الباري أو صفاته ، داخلا تحت مفهوم واحد منهما .

وإلا فإن أريد من الجوهر [ القائم بذاته ] .

ومن العرض [ القائم بغيره ] .

لسكان الباري جوهرًا ، وصفاته عرضا .

ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعي ، حيثئذ .

[ ١٧٧ ] [ كالسيكة ] .

والانتقال، وتبدل الجهات . ويثبط العرش تحته ، أطيط الرجل الجديد ، تحت الراكب الثقيل ، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع .

ومنهم من قال : هو محاذ للعرش ، غير مماس له ، وبعده عنه بمسافة متناهية . وقيل بمسافة غير متناهية . ولم يستنكف هذا القائل ، من جعل غير المتناهي ، محصورا بين الحاصرين .

ومنهم من تستر بـ [البلكفة] فقال : هو جسم ، لا كالأجسام ؛ وله حيز لا كالأحياء . ونسبته إلى حيزه ، ليست كنسبة الأجسام إلى أحيائها .

وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه ، حتى لا يبقى إلا اسم الجسم . وهؤلاء لا يكفرون ، بخلاف المصريحين بالجسمية .

وأكثر المجسمة هم الظاهريون ، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة . وأكثرهم المحدثون .

ولا بن تيمية ، أبي العباس ، محمد ، وأصحابه ، ميل عظيم إلى إثبات الجهة ، ومبالغة في القدح في نفيها .

ورأيت في بعض تصانيفه .

« أنه لا فرق عند بديهة العقل .

بين أن يقال : هو معدوم .

أو يقال : طلبته في جميع الأمكنة ، فلم أجده . »

ونسب النافين إلى التعطيل .

من سبكت القضة : أذبتها . أي كالقضة المذابة ، في الصفاء .

وقوله [ جَعَدَ ] من جعودة الشعر ، أي تكسره وتثنيه .

والقَطَطُ شديد الجعودة .

وقوله : [ أشمط الرأس ] الشَّمَطُ - بفتحتين - مخالطة بياض الشعر بسواده .

والرجل أشمط ، والقوم شيطان .

هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية ، كما يشهد به من تتبع تصانيفه .  
ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة  
الفوق ، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ؛ ولذلك يتوجه إليها في الدعاء .  
ولا يخفى أنه ليس في هذا القدر غائلة أصلا ، لكن بعض أصحاب الحديث من  
المتأخرين لم يرض بهذا القول .

[١٧٨] وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء .

بل قال : قبلة الدعاء هو نفسه .

كما أن نفس الكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجاوز .

[ ولا الجهل ، ولا الكذب ] .

لأنهما نقص ، والنقص عليه تعالى محال .

وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان ، على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وأنه لا يجوز

عليه التبدل ، لا يحتاج إلى سلب الجهل .

---

وقوله [ يثبط العرش ] من الأطيظ ، وهو التصويت .

والرَّحْل : ما يجعل على الدابة ، ليركب عليه . وإذا كان جديدا ، ثقيلا راكبه ،

كان له صوت .

[١٧٨] [ وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء . . . الخ ] .

النسخة التي بأيدينا هكذا :

[ وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء ، بل قال : قبلة الدعاء ، هو نفسه ، كما أن

نفس الكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجاوز ] انتهى .

ومعناها : أنه لما ورد أن للدعاء قبلة ، فلا بد أن لا تكون القبلة ، نفس الجهة ،

مجردة عن شيء فيها ، هو ذو الجهة :



وأما الكذب فقد قيل : إن من جوز الخلف في الوعيد ، بناء على أنه تَكْرِمَة من الله تعالى ، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى .

وبعضهم منع ذلك ، زعما منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي . والخلف في المستقبل .

وفساده ظاهر ؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع ، سواء في الماضي ، أو في المستقبل .

ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين ، فقال تعالى :

[ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا ، يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ، لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ ، لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ ، وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا ، وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ] .

والوجه في دفعه : أن آيات الوعيد ، مشروطة بشروط معلومة ، من الآيات والأحاديث .  
منها الإصرار وعدم التوبة .

ومنها عدم عفوه تعالى .

فيكون في قوة الشرطية ، فلا يلزم الكذب أصلا .

ويمكن أن يقال :

---

فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة ، بل نفس الكعبة .

فجعل [ الفوق ] جهة الحق حقيقة ، من غير أن يتجاوز بإرادة أنها جهة رحمته ، أو ما يشبه ذلك .

ولا ندرى ما ذ كانت نسخة [ الكلبي ] ، حتى كتب عليها مالا يلائم .

[ ١٧٩ ] المراد منها : إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار ، فلا يتصف بالكذب ، كما ذكره علماء العربية ، في مثل قولهم :

« الظبي يقاوم الأسد » .

إنه لإنشاء التعجب .

وفي قوله تعالى :

[ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ ] .

إنه لإنشاء التحزن .

---

[ ١٧٩ ] [ المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار . . . الخ ] .

هذا الكلام في غاية البرودة ، مخالف للذوق ، والعقل ، والشرع ، ورمى بغير برهان ، يؤدي إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ، وما فيه ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال ، بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى .

وأرباب ، هذه المقالات ، قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ؛ وهُمُّوا بتجويز تكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .

ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم [ أهل السنة ] وقد برئت منهم السنة ، وصاحبها ، نعوذ بالله من الجهل ، وحب رئاسة الزور ، وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور .

وما أدرى لم لا يكون الإنسان عبدا ، للحق والبرهان ؛ ومحط نظره التنزيه . والتقديس ؟ ! ويترك العصبية ، وحمية الجاهلية ؟ ! وليت شعري !! ما ظنهم برب العالمين ، وبكلامه القديم ، ؟ ! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم ، يخبطون خبط عشواء . سبحانك ما قدروك حق قدرك ، وما عرفوك حق معرفتك !!! .

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيامة] .

بعين رؤوسهم ، كما هو مذهب الأشاعرة ، والسلف الصالح .

وخالفهم فى ذلك غيرهم .

وتحقيقه : أن الإبصار عبارة عن إدراك تام ، وانكشاف بليغ ، يحصل عقيب

فتح البصر .

وهو فى الشاهد ، إنما يحصل بالمحاذاة ، والقرب ، وخروج الأشعة ، أو الانطباع .

وفى حق الله تعالى فى الآخرة ، يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط .

ولا يلزم من كون تلك الشرائط ، شرطاً فى إدراكنا ، فى هذه النشأة ، كونها

شرطاً فى النشأة الآخرة : إذ فى قدرة الله تعالى أن يخلق فى البصر قوة ، يتمكن بها

من إدراك ذاته تعالى ، من دون تلك الشرائط ، كما قال :

[من غير موازاة ، ومقابلة ، وجهة] .

وعند الأشعرى وأتباعه ، تلك الشرائط أسباب عادية ، فيجوز الإبصار بدونها

فى هذه النشأة ، كأعمى الصين يرى « بقعة » الأندلس .

وكل موجود ، ممكن الرؤية عنده ، كالأصوات ، والطعوم ، والروائح ، والألوان .

واستدلوا على جواز الرؤية :

بالنقل .

والعقل .

---

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين . . . الخ] .

أقول : قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكماً فى أنه تعالى يرى

يوم القيامة .

ومثله فى أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أى لا يرى بحاسة البصر .

الأول قوله : [إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

أما النقل : فلقوله تعالى : حكاية عن موسى :  
« رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، قَالَ لَنْ تَرَاني ، وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ، فَإِنْ  
أُسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ، فَسَوْفَ تَرَاني » .  
وجه الاستدلال به ، أمران :  
الأول : أن سؤال موسى - عليه السلام - الرؤية ، يدل على إمكانها .

---

والثاني : [ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ] .

وقد ورد هذا الثاني ، مع برهانه ، في قوله :  
[ وَهُوَ اللَّطِيفُ ] .

فهو في قوة التعليل ؛ أي لأنه اللطيف .  
ومن أحكام اللطيف ، أنه لا يرى .  
وقوله : [ الْخَبِيرُ ] .

برهان على أنه يدرك الأبصار .

وكون الإدراك ، بمعنى الإحاطة ، غير مقبول ؛ على أنه لو كان ؛ لكان في النظر  
ما يقاومه .

وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة ، ثم استمر الأمر في السلف على إجماله ،  
حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين ، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا  
جسماني ، ولا رسم له ، ولا جهة ، ولا شكل ، ولا صورة .

فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا .

واتفق الكل على ذلك ؛ فإن الرؤية بما هي عليه في الشاهد ، يستحيل أن تتعلق

إلا بما هو جسماني كثيف ، تقع عليه أشعة الضياء ، أو بما هو مضيء بذاته ؛ أو بغيره .  
ثم افترقوا في مقالاتهم .

فمنهم من أخذ بطرف الإثبات ، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا .



لأن العاقل - فضلا عن النبي عليه السلام - لا يطلب المحال .  
ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام ، بالاستحالة ؛ فإن الجاهل بما لا يجوز  
على الله ، لا يصلح للنبوة .

إذ الغرض من النبوة ، هداية الخلق إلى العقائد الحقّة ، والأعمال الصالحة .  
ولا ريب في نبوة موسى - عليه السلام - وأنه من أولى العزائم .



والثاني : أنه تعالى ، علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو أمر ممكن في نفسه .  
والمتعلق على الممكن ممكن ؛ لأن معنى التعليق الإخبار ، بوقوع المتعلق ، عند  
وقوع المتعلق عليه .

والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة .



وأما العقل ، فهو أنا نرى .  
الأعراض : كالألوان ، والأضواء ، وغيرها .  
والجواهر : كالطول والعرض في الجسم .  
فلا بد من علة مشتركة بينهما ، تكون هي المتعلق الأول للرؤية .  
وذلك الأمر :  
إما الوجود .  
أو الحدوث .  
أو الإمكان .  
والأخيران عديمان ، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما .

---

والآخر طرف النفي ، مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف .  
فَعَلِمْنَا من ذلك : أن ليس النزاع بينهم ، في أمر محصل ؛ فإن صاحب الإثبات ،  
نفي جميع لوازم الرؤية ، ما عدا الانكشاف .

[ ١٨١ ] فلم يبق إلا الوجود .

وهو مشترك بين الواجب والممكن .

فيجوز رؤيته عقلا .

وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود ، معنى يناقى مذهب الشيخ ؛ فإنه ذهب إلى أن وجود كل شيء عينه .

وأنه لا اشتراك بين الوجودات ، إلا في اللغة ، كما هو المشهور .

وأوله « صاحب المواقف » بأن مراد الشيخ أنه ليس في الخارج هويتان : إحداهما : الوجود .

والأخرى : الماهية .

والاتحاد بينهما بحسب التحقق ، لا بحسب المفهوم .

فلا يناقى اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود .

وهذا التأويل في غاية البعد .

---

وصاحب النفي ، إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة ، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية ، فضلا عن غيرها ، فهَبْ أنه بأية قوة كانت . [ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ] .

فالأول : قائل بما قال الثاني ، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج ، ومقالات الخداج خصوصا ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية ، التي لا تفيد في مجال البراهين . وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد .

بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يُرى - كما أخبر - على وجه منزّه عما هو من خواص الحوادث . وليكن بأية قوة من قوانا ؛ أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت ، في أي عضو من أعضائنا ، وإن كان القلب .

[ ١٨١ ] [ فلم يبق إلا الوجود . . . الخ ] .

قيل : إن الشيخ - وإن أنكر اشتراك الوجود - لكن أقام هذا الدليل على سبيل إزام المخالفين القائلين بالاشتراك .

وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة ، بالكتاب السنة .

أما الكتاب ، فلقوله تعالى :

[ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ] .

والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار ، ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه ،

كقوله تعالى :

[ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ] .

أى انتظرونا ، هكذا ، قيل ؛ وفيه نظر ، فتأمل .

ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ، ويستعمل حينئذ بـ « في » .

يقال : نظرت في الكتاب ، أو في ذلك الأمر .

أى تفكرت فيه .

وجاء بمعنى الرأفة والعطف ، وحينئذ يستعمل بـ « اللام » .

يقال : نظر السلطان لفلان : أى رأف به ، وتعطف عليه .

وجاء بمعنى الرؤية ، ويستعمل حينئذ بـ « إلى » .

والنظر في الآية مستعمل بـ « إلى » .

فوجب حمله على الرؤية ، وليس بمعنى الانتظار ؛ لأن الآية وردت مبشرة .

والانتظار يوجب الغم ، فلا يناسب سياق الآية .



وأما السنة ، فكقوله - عليه الصلاة والسلام - :

« إنكم سترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر » .

والمعتمد فيه الإجماع - قبل حدوث المبتدعين - :

---

لقائل أن يقول : إن المشترك هو الكون [ مضيئا ] أعم من أن يكون بالذات ،

على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها .  
وعلى كون الآية محمولة على الظاهر ، المتبادر منها .

✽✽

احتج المنكرون بقوله تعالى :  
« لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » .  
لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار ، هو الرؤية .  
والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى .  
وما يكون سلبه مدحا ، يكون وجوده نقصا .  
فيجب تنزيه الله تعالى عنه .

✽✽

والجواب عنه بوجوه :  
الأول : أن الإدراك ، هو الرؤية ، بجوانب المرئى .  
وحقيقته النيل ، والوصول ، كقوله تعالى :  
[ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ] أى ملحقون .

والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا ، من الرؤية المطلقة .  
فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول ، نفيها بالمعنى الثانى .

✽✽

الثانى : أن هذه القضية رفع للإيجاب السكلى ، فلا أقل من احتمال الآية لهذا  
المعنى ، بأن يعتبر أولا ، العموم ، ثم ورد عليه السلب ، فتكون سالبة جزئية .  
ومع هذا الاحتمال ، لا يتم الاستدلال .

✽✽

الثالث : أنا لو سلمنا أن الآية عامة ، فى الأشخاص ، فلا يتم عمومها فى الأوقات ؛  
فإنها سالبة مطلقة .

ونحن نقول بموجبها ، حيث لا يرى فى الدنيا .

---

أو بالعرض . وهو أقرب ، تأمل .



وما قيل من التمدح ، ليس فيه دليل على مطلوبهم ، بل هو حجة لنا ؛ لأنه لو امتنعت الرؤية ، لم يكن فيه تمدح .

وإنما التمدح للممتنع المتعزز ، بحجاب الكبرياء ، مع إمكان رؤيته .  
ولأن عدم رؤيته في الدنيا ، مع كونه أقرب إليهم من جبل الوريد ، كاف في التمدح ، فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة .  
وقوله تعالى لموسى — عليه السلام — :  
« لن ترانى » .

ليس « لن » للتأييد ، بل للتأكيد ، ولهذا يقيد بـ « أبدا » .  
ولو سلم أنه للتأييد ، فإنما يكون في الدنيا ، لقوله تعالى :  
« وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا » .

مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة ، للخلاص من العقوبة .

❖❖❖  
[ ما شاء الله كان ، وما لم يشأ ، لم يكن ] .

هذه العبارة مأثورة عن النبي ، صلى الله عليه وسلم .  
وفيه دليل على أنه يريد للكائنات ؛ لأن الجملة الثانية ، تنعكس بعكس النقيض إلى قولك :

« كل ما يكون ، فهو ما شاء الله » .

فكل كائن مراد . وما ليس بكائن ، فهو ليس بمراد .

[ فالكفر والمعاصي ، بخلقه وإرادته ] .

لما مر ، مرارا .

وهذا كالمستغنى عنه ؛ إذ قد علم سابقا ؛ فإنه قد مر أنه تعالى ، خالق الأشياء

كلها ، بالقدرة .

والخلق بالقدرة ، يتوقف على الإرادة .  
فتكون جميع الأشياء بخلقها ، وإرادته .  
خلافًا للمعتزلة ؛ فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين :  
إن كانت واجبة ، فالله تعالى يريد وقوعها ، ويكره تركها .  
وإن كانت حراما ، يريد تركها ، ويكره وقوعها .  
وإن كانت مندوبة ، يريد وقوعها ، ولا يكره تركها .  
وإن كانت مكروهة ، فيعكسه .  
أما المباح ؛ وفعل غير المكلف ، فلا يتعلق بهما إرادة ، ولا كراهة .  
وقد سبق ذلك ، مع رده .  
[ ولا يرشاه ] .

لقوله تعالى :  
« وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » .  
وهذا أيضا ، قد مر .  
[ غنى لا يحتاج إلى شيء ] .  
في ذاته وصفاته .  
وهذا معلوم أيضا ، مما سبق .  
[ ١٨٢ ] [ ولا حاكم عليه ] .  
بل هو الحاكم على الإطلاق ، لقوله تعالى :  
« لَهُ الْحُكْمُ » .

---

[ ١٨٢ ] [ ولا حاكم عليه ... الخ ] .  
أقول : إن أريد من الحكم التكليف ، أى إيجاب شيء عليه ، إن فعله يثاب ،  
وإن تركه يعاقب .

أو إن فعله يستحق أن يمدح ، وإن تركه يستحق أن يذم .  
فذلك منفي عنه تعالى ، بعد ثبوت [ وجوبه ] بالضرورة .  
وإن أريد منه ، العلم بصفة من صفاته ، أو لازم من لوازمها ، فذلك بديهى  
الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله .  
ثم إنه لا فارق :

بين أن تعلم ، ثبوت الإرادة له تعالى .  
واستحالة أن لا يكون مريدا .  
ووجوب أن يقع فعله ، على طبق علمه .  
واستحالة أن لا يكون كذلك .  
وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله ، يجب أن تكون لحكم ومصالح .  
واستحالة أن تكون عبثا ، أو وضعا للشيء في غير محله ، تعالى عن ذلك .  
وبالجملة : لا فرق بين علم ، وعلم ، في كونه حكما .  
وإن اختلف علمان في مسألتين ، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع ، والآخر  
ليس كذلك .

وهذا في جميع المعلومات سواء .

والعجب لرجل يدعى الفضل ، ثم يفرق بين :  
علم المعتزلة ، بحسن بعض الأفعال وقبحها .  
وعلم الماتريديّة بذلك .

بأن علم العقل عند الماتريديّة ، ليس صادرا عنه ، مباشرة ولا توليدا ؛ بل عن  
الله تعالى ، فمن ثم صح أن يجعل حكما على الله ؛ لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ .

و عند المعتزلة ، هو صادر عنه مباشرة ، فكان حكمه حكما لغير الله ، على الله .  
ويستدل على ذلك بموافقة الما تريدية والأشاعرة ، في أنه لا حاكم على الله .  
وموافقهم المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين .

ويقول :

[ ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام من أن مسألة :  
كون العلم بخلق الله .  
أو التوليد .

خارجة عن بحثنا هذا .

إن هي إلا غفلة ؛ فإن الكلام ليس إلا في أن العقل هل يحكم أولا يحكم .  
كما تقول : هل الرجل يصلي ، أو لا يصلي .

ومسألة خلق الأفعال ، مسألة أخرى نعم كل فعل ؛ فلا داعي لتخصيص الحكم  
ههنا ، كما قال ابن الهمام [ .  
فقله حق .

ثانيا : أنه كما لا يصح أن يقال : إن الله يصلي صلاة الظهر عند الأشاعرة ، لا يصح  
أن يقال ؛ إن الله حاكم .  
عند حكم العقل .

أي لا يصح أن يقال : إلهذا الحكم - أي العلم - هو حكم الله ، أي علمه بعينه .  
وثالثا : على مشرب هذا الرجل ، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص ، ثم يقول :  
لا خير فيه ؛ فإنه الفاعل لكل ، وهو يفعل بنفسه ، في نفسه ما يشاء .  
وبالجملة : فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأسا ؛ بل عدم الديانة .





[ ١٨٣ ] [ ولا يجب عليه شيء ] .

لأن الواجب :

إما عبارة عما يستحق تاركه الذم ، كما قاله بعض المعتزلة .

أو عما تركه مغل بالحكمة ، كما قاله بعض آخر .

أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ، ولا يتركه ؛ وإن كان تركه جائزا ، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين ، كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث ، مثل قوله تعالى :

« ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم - حاكيا عن الله تعالى - :

« يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي » .

والأول ، باطل ؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق ، وله التصرف في ملكه ، كما يشاء ، فلا يتوجه إليه الذم أصلا ، على فعل من الأفعال ، بل هو المحمود في كل أفعاله .

✽✽

وكذا الثاني ؛ لأننا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح ، ولا يحيط علمنا بحكمه ومصلحه .

على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة ، لا يجب عليه تعالى .

وإن أريد بالحكم معنى آخر ، فلم يتبين بعد ، حتى نقرر فيه نزاعا ، في هذه الألفاظ الدائرة على السنة القوم .

[ ١٨٣ ] [ ولا يجب عليه شيء . . . الخ ] .

أقول : إن كان يريد من الوجوب ، ماهو مصطلح الأصوليين والفقهاء ، فبديهي

النفي ، بعد إثبات الوجوب ، كما سبق .

إذ لا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب ، واستحقاق الذم والمدح .

وإن كان يريد من الوجوب ، قسم الاستحالة والإمكان ، فلا يصح نفيه عن الواجب .

« لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ » .



وكذا الثالث ، لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى ، فهو ينافى ما صرح به ؛  
في تعريفه ، من جواز الترك ، وإن لم يقل به .  
فإن معنى الوجوب حينئذ ، يكون محصاه :  
أن الله تعالى لا يتركه ، على طريق جرى العادة .  
وذلك ليس من الوجوب في شيء ، بل يكون إطلاق الوجوب عليه ، مجرد اصطلاح .  
[ كاللطف ] .

وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، بحيث لا يؤدي إلى إجماء ،  
كبعثة الأنبياء .

والمعتزلة أو جبهه عليه تعالى ، مستدلين بأن ترك اللطف ، يوجب نقض غرض  
التكليف . فيكون اللطف واجبا ، وإلا لزم نقض الغرض ؛ لأن المكلف إذا علم  
أن المكلف لا يطيع إلا باللطف ، فلو كلفه بدونه ، يكون ناقضا لغرضه .  
كمن دعا غيره إلى طعامه ، وهو يعلم أنه لا يجيب إلا بأن يستعمل معه نوعا من  
التأدب ؛ فإذا لم يفعل الداعي ، ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه .

---

كيف ! ! ويجب أن يفعل على طبق ما علم ، وإلا لزم الجهل المحال .  
فالوجوب بهذا المعنى صحيح ، في جانب الحق تعالى . وليس تحققه في جانبه بموجب  
لنقصية ، بل لكمال ، كما هو ظاهر .

بقي النظر في تفاصيل الواجب بهذا المعنى .

وما الذي قام عليه البرهان منه ؟ .

وما الذي لم يقم .

فقد قد منا ، صفات كثيرة ، يجب أن تكون له تعالى .

وأنت خير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى ، معللة بالأغراض ، كما هو مذهبهم ، وهو باطل .

وبعد التنزل عن هذا المقام ، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة ، وترك المعصية . وما يقرب من الطاعة ، ويبعد عن المعصية ، أعم من ذلك .  
[ والأصلح ] .

ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا ، عليه تعالى .  
ومعتزلة البصرة ، إلى وجوب الأصلح في الدين فقط .  
ومراد الفرقة الأولى بالأصلح : الأصلح في الحكمة والتدبير .  
ومراد الفرقة الثانية : الأنفع .  
ويرد عليهما : أن الأصلح بحال الكافر الفقير ، المبتلى بالآلام والأسقام .  
أن لا يُخلق .  
أو يموت طفلاً .  
أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ .

---

والذى يعنيننا فى هذا الموضع ، ما يتعلق بفعله تعالى ، فنقول :  
قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثاً فى أفعاله ، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة .

وأنه ليس شيء مما يبرز فى عالم الوجود بقاصر عن مصالح ، لولاها لم تكن فى الوجود . بل ربما كان يختل به نظام كل موجود ، كما يعلمه المحقق .  
فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح ، فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها .

فعدم إدراكنا لها ، لا يوجب عدمها ، لما قام من البرهان .  
فقول المعتزلى : [ يجب على الله الأصلح ] :  
إن كان يريد به ما ذكرنا ، فنعم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً لما تريد به ؛  
لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى :

ولم يفعل شيئا من ذلك ، بل خلقه وأبقاه ، حتى فعل ما يوجب خلوده في النار .  
وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان ، وإقداره على إضلال العباد ، أصلح له ،  
مع أنه يوجب مزيد عذابه .



ولا يخفى أن مرادهم ، الأصلح بالنسبة إلى الشخص ، لا بالنسبة إلى الكل ، من  
حيث الكل ، كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم .  
ولذلك سأل الأشعري أستاذه ، أبا علي الجبائي ، عن ثلاثة إخوة :  
عاشن أحدهم في الطاعة .  
وأحدهم في الكفر والمعصية .  
والآخر مات صغيرا .  
فقال :

---

وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى مصالح ، على حسب ما نحن نفهمه ، وندركه .  
فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب الله قانونا ، لا يجوز لله تجاوزه  
على حسب عقله السخيف .

وأما ما قال في اللطف :  
فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدا ، بدون أن يعلمه بأنه  
مكلف ، أي بدون إرسال رسول .  
أو يكلفه بالطيران ، بدون أن يكون له أجنحة ؛ فذلك مسلم ؛ إذ العاجز عن  
شيء عجزا مطلقا ، لا يصح تكليفه .  
والتوجه إلى المجهول المطلق ، محال .

وهذا تشهد به البداهة ، فلا داعي لأخذه بأطراف النزاع .  
وإن كان يريد أن التكليف بذاته ، واجب ، فالإعلام به واجب ، فبعثة الأنبياء  
واجبة مثلاً .



يثاب الأول .

ويعاقب الثانى .

ولا يعاقب الثالث ولا يثاب .

فقال الأشعرى : إن قال الثالث : يارب ، هلا عمرتنى ، فأصلح ، فأدخل الجنة ، كما دخلها أخى المؤمن ؟ .

فأجابه الجبائى : بأن الرب يقول : كنت أعلم أنك لو عشت ، لفسقت ، فدخلت النار . ثم قال الأشعرى : فإن قال الثانى : يارب ، لِمَ لَمْ تمتنى صغيرا ، حتى لا أعصى ، فلا أدخل النار ، كما أمت الثالث ؟ .

فبهت الجبائى ، وترك الأشعرى مذهبه ، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ، ونشر مذهبهم ، وهدم قواعد المعتزلة ، وأهل البدع والأهواء .

[ و ] من تلك القواعد أنه يجب عليه <sup>\*\*\*</sup> [ العوض على الآلام ] .

واستدلوا عليه بأن تركه قبيح ؛ لأنه ظلم ، والظلم قبيح ، فيكون فعله واجبا . وقد أبطله الأشعرى ، بأن القبح العقلى ، منتف .

والقبح الشرعى ، لا معنى له فى حقه تعالى .

بل لو عذّب المطيع ، ونعم العاصى ، لم يقبح منه .

---

فهذا موقف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه ، والمفاسد المترتبة على عدمه ، فليبينها حتى ننظر فيها .

وإن كان يريد أنا لما علمنا ، وقوع بعثة الأنبياء ، والتكاليف .

وكانت هذه من الأفعال الإلهية .

والأفعال الإلهية ، لا تكون إلا لحكمة .

فقد وجب العلم بأنها واجبة فى الواقع ، ونفس الأمر ؛ لما أنها لحكمة .

فذلك نظير أن تقول : إنه لما علم وجود زيد ، علم أن الله كان عالما به ، فكان

وجوده واجبا .

[ ١٨٤ ] [ ولا ] يجب [ الثواب عليه ، في الطاعة .

والعقاب على المعصية ] .

خلافًا للمعتزلة ، والخوارج ؛ فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة ؛ إذا مات  
بلا توبة .

وحرّموا عليه العفو ؛ واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة ، بالعقاب ،  
فلو لم يعاقب ، لزم الخلف في وعيده ، والكذب في خبره .  
وهما محالان .

وأجيب عنه ، بأن غايته عدم وقوعه ، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى .  
واعترض عليه الشريف العلامة ، بأنه حينئذ يلزم جوازها ، وهو محال ؛ لأن  
إمكان المحال ، محال .

وأجاب عنه بأن استحالتها ممنوعة . كيف ! ! وهما من الممكنات ، التي تشملها  
قدرة الله تعالى .

---

وهذا ليس من المطالب العلمية ، ولكن لاشناعة في إطلاق الوجوب بهذا المعنى ،  
في جانب الباري .

وإن كانت الشناعة في الدعاوى غير البينة .



ولعل قائلًا يقول : إن المعتزلي يتنازل عن التعيين ، ويقول :  
يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة ، ولا يجوز عليه أن يتركه .  
وهذا أمر غير [ كون فعله لا بد أن يكون لحكمة ] .  
فأقول : إن قولي [ شئون الواجب الفعلية لا بد أن تكون لحكمة ] .  
شامل لقولك هذا ؛ فإن ترك الفعل إن كان لحكمة ، فما كان في الفعل حكمة ،  
وإلا فقد نفيت حصولها ، فالفعل لازم . فوقع الوفاق بيننا وبينه .  
[ ١٨٤ ] [ ولا يجب الثواب عليه في الطاعة . . . الخ ] .

قلت : الكذب نقص ، والنقص عليه محال ، فلا يكون من الممكنات ، ولا تشمل القدرة .

وهذا كما لا تشمل القدرة ، سائر وجوه النقص عليه تعالى ، كالجهل ، والعجز ، ونقي صفة الكلام ، وغيرها من الصفات الكمالية .

بل الوجه في الجواب ما أشرنا إليه سابقا ، من أن الوعد والوعيد ، مشروطان بقيود ، وشروط معلومة من النصوص .

فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط .

وأن الغرض منها ، إنشاء الترغيب ، والترهيب .

على أنه بعد التسليم ، إنما يدل على استحالة وقوع التخلف ، لا على الوجوب عليه تعالى ، إذ فرق :

بين استحالة الوقوع .

وبين الوجوب عليه .

كما أن إيجاد المحال ، محال في حق الله تعالى .

ولا يقال : إنه حرام عليه تعالى .

والنقص عليه تعالى ، محال عقلا .

فنحن نقول : إنا قد بينا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلي ، بل الوجوب والحرمة ، وغيرها ، فرع القدرة على الواجب والحرام .

✽

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد ، جائز على الله تعالى .

ومن صرح به ، الواحدى ، في تفسيره « الوسيط » في قوله تعالى ، في سورة النساء :

« وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ » الآية .

حيث قال :

---

أقول : قد علمنا استحالة العبث على الله ، ووجوب الحكم في أفعاله .

« والأصل في هذا أن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعد ، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد .

وبهذا وردت السنة عن رسول الله ، عليه السلام ، فيما أخبرنا أبو بكر ، أحمد ، بن محمد الأصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهاني ، حدثنا زكريا بن يحيى ، الساجي ، وأبو حفص السلمي ، وأبو علي الموصلي ، قالوا حدثنا هذبة بن خالد ، حدثنا سهل بن أبي حازم ، حدثنا ثابت البناني ، عن أنس بن مالك ، رضى الله تعالى عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال :

(من وعده الله تعالى على عمله ثوابا ، فهو منجز له ، ومن أوعده على عمله عقابا ، فهو بالخيار) .

وأخبرنا أبو بكر ، حدثنا محمد بن عبد الله ، بن حمزة ، حدثنا أحمد بن الخليل ، حدثنا الأصمعي ، قال ، جاء عمر بن عبيد ، إلى أبي عمرو بن العلاء ، فقال : يا أبا عمرو : أيخلف الله ما وعده ؟ قال : لا .

قال : أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا ، أيخلف الله وعده فيه ؟

فقال أبو عمرو : من العجبة أنت يا أبا عثمان ؟ إن الوعد غير الوعد .

إن العرب لا تجدي عيبا ، ولا خلفا ، أن تعد شرا ، ثم لا تفعله ، بل ترى ذلك كرما ، وفضلا .

---

وليست الحكم عائدة عليه تعالى ، بالضرورة ، وإلا لكان مستكملا بغيره ، فهي عائدة على غيره بالضرورة ، فما وقع منه من ثواب وعقاب ، فإنما كان لحكمة تتعلق بالثواب والمعاقب .

وأما تعيين الحكمة ، فليس لنا بلازم .

فغاية ما يقال . إن الغدر والظلم ، في جانبه تعالى ، نقص محال .

قاللائق يحنباه أن يكون ما يصدر منه ، في حاق موضعه .



وإنما الخلف أن تعد خيرا ، ثم لاتفعله .

قال : فأرني هذا في العرب .

قال نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

وإني وإن أوعدته أو وعدته      لخلف إيعادي ، ومنجز موعدى

\*\*\*

والذي ذكره أبو عمرو ، مذهب الكرام ، ومستحسن عند كل أحد ، خلف

الوعيد ، كما قال السري الموصلي :

إذا وعد السراء      نجز وعده      وإن أوعد الضراء ، فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى ، حيث قال :

« الوعد ، والوعيد ، حق :

فالوعد حق العباد على الله تعالى ؛ إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا ، أن يعطيهم كذا .

ومن أولى بالوفاء ، من الله تعالى .

والوعيد حقه تعالى على العباد ؛ إذ قال : لا تفعلوا كذا ؛ فإني أعذبكم ، ففعلوا ،

فإن شاء عفا ، وإن شاء أخذ ؛ لأنه حقه تعالى .

وأولاهما بربنا ، العفو ، والكرم ؛ لأنه غفور رحيم » انتهى بلفظه .

وقيل : إن المحققين على خلافه ، كيف ؟! وهو تبدل للقول . وقد قال الله تعالى :

« مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ » .

قلت : إن حملت آيات الوعيد ، على إنشاء التهذيب ، فلا خلف ؛ لأنه حينئذ

ليس خبرا ، بحسب المعنى .

وإن حمل على الإخبار ، كما هو الظاهر ، فيمكن أن يقال ، بتخصيص الذنب

المغفور ، من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة .

---

فإن لزم من فعلٍ طر ونقص في ذاته ، أو في صفاته ، فذلك الفعل محال ، أيا كان .

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال ؛ فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم

ولا خلف على هذا التقدير أيضا ، فلا يلزم تبديل القول .  
وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين ، فيشكل التفصي عن لزوم التبديل ، والكذب ،  
اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به ، لا على وقوعه بالفعل .  
وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك ، حيث قال :  
« فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا » .

[ بل إن أثاب ] بالطاعة [ فبفضله ] من غير وجوب عليه تعالى ، ولا استحقاق  
من العبد . وكيف لا يكون كذلك ؟ وما يصدر عنه من الطاعات ، إنما هو بخلقه ،  
على أنه لا ينفي بشكر أقل قليل ، من نعمه ، فكيف يستحق عوضا عليه ؟ .  
[ ١٨٥ ] [ وإن عاقب ] بالمعصية [ فبعده ] لأنه لاحق لأحد عليه ،  
والكل ملكه .

فله التصرف فيه كيف يشاء .

---

ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه ، كما يقول به الشيخ أبو منصور ، من أنه يجب  
تحقق الوعد والوعيد ، تصديقا للنصوص .  
والقول بأنها إنشاءات للترهيب ، والترغيب ، خروج عن السبيل ، وروم لتحريف  
الكلم عن مواضعه .

وأى ضرر في أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ، لما أنه  
قد علمه فأخبر به ولا حول ولا قوة إلا بالله .  
[ ١٨٥ ] [ وإن عاقب فبعده ؛ لأنه لاحق لأحد عليه . . . الخ ] .

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة ، المستهجنة عند النفوس السليمة ، التي  
لا ينبغي أن تذكر في جانب ناقص العدالة ، منظم الاقتدار ، فضلا عن مبدأ الكمال  
وغايته ، التي حصلها أنه لما استبد بالمالكية ، ووقع العالم في قبضته ذليلا ، تحت قهره ،

أخذ يتصرف فيهم بما يريد ، مما يضر ولا ينفع ، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه ، أو إليهم .

يُهلك ويُشن الغارة ، على مستحق البر والإحسان .  
وينعم ويفيض أنواع الخيرات ، على مستحق الويل والنكال ، بدون مراعاة شيء ما ، في الطرفين ، سوى هذه الإرادة .  
إن هذه إلا شناعة ، زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية ، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل .

ولكن ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك .  
« سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ »  
فانظر بعين الحق والوجدان ، تر أن الكل بفضلته تعالى ، حتى العقاب والنكال ، فإنه يتعالى شأنه عن التشفي ، وهيجان دم الغضب ، من حيث ما يعود إليه .  
بل تلك الآلام والأنكال ، إنما هي مما يعود إلى ذات المعبذب ، المعاقب ، بالصالح .  
ولكن المريض لا يدرك الصحة في شرب الدواء .  
والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به ، إلا الإيلام ، ولا يعلم أن لولاه لهلك ، بآثم مما تكلم هو عليه .

فسبحانه ، فضله وعدله ، سواء . وأمرها عائد إلينا بالخير والمنفعة ، من حيث لا نعلم ، إلا من وفقه الله تعالى ، وفتح له باب الحق والمعرفة ؛ فإنه يتحقق بما ذكرنا ، ولا يرى حالا من الأحوال ، التي يكون عليها ، إلا وفيها خيره ، وإن بلغت منه قصارى الألم .

ولذلك أسباب تبين في مواضع آخر .  
فهذا الموفق العارف ، مُنعمٌ بآلامه ، مسرور بأحزانه ؛ إذ لا يعلم من لحق ، إلا ما فيه الخير ، فأني له الضير ؟ .

[ ١٨٦ ] [ ولا قبيح منه ] .

أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح .

لكن الأشاعرة ذهبوا ، إلى أنه لا يتصور منه القبيح ، لأن الحسن والقبح العقليين منتفیان .

والشرعيين ، لا تعلق لهما بأفعاله تعالى .

[ ولا ينسب فيما يفعل ، أو يحكم ، إلى جور ، أو ظلم ] .

لما تكرر ، وتقرر .

والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير .

وهذا المعنى محال في حقه تعالى ؛ لأن الكل ملكه ، فله التصرف فيه كيف يشاء .

وعلى وضع الشيء في غير موضعه ، والله تعالى أحكم الحاكمين ، وأعلم العالمين ،

وأقدر القادرين .

فكل ما وضعه في موضع ، يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه ، وإن خفى

وجه حسنه علينا .

وأيضاً لما علم أنه لا قبيح منه تعالى .

والجور ، والظلم ، قبيح .

فلا تنسب أفعاله وأقواله ، إليهما .

[ يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . . . ]

---

فهو بكل حال راض عن الحق ، والحق راض عنه .

فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين ، القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه .

[ ١٨٦ ] [ ولا قبيح منه ] .

أقول : هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه ، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب .



[ ١٨٧ ] . . . ولا غرض لفعله .

الغرض : هو الأمر الباعث للفاعل ، على الفعل .

وهو المحرك الأول للفاعل ، وبه يصير الفاعل فاعلا .

ولذلك قيل : إن العلة الغائية ، علة فاعلية لفاعلية الفاعل .

والله تعالى أجل من أن يتفعل عن شيء ، أو يستكمل بشيء .

فلا يكون فعله معللا بغرض .

وأیضا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه ، أولى من عدمه .

فلو كان لفعله تعالى غرض ، لزم كونه مستكملا بغيره ، وهو ذلك الغرض .

✽

وأورد عليه أنه يجوز أن تكون الأولوية ، راجعة إلى غيره ، لا إليه تعالى ، فلا يلزم

الاستكمال بالغير .

ورد بأنه :

إن كان حصول الأولى لغيره .

وعدم حصوله لغيره .

متساويين بالنسبة إليه تعالى .

لا يكون باعثا له ، بديهية .

وإن كان حصوله ، أولى له تعالى ، لزم المحذور المذكور .

[ ١٨٧ ] [ ولا غرض لفعله . . . الخ ] .

أقول : اعلم أن الفاعل المختار ، هو مانسبة الفعل والترك إليه سواء ، من حيث هو

فعل وترك .

فلا يصح أن يصدر عنه ، مانسميه فيه مختارا بطريق اللزوم لذاته ، بمعنى الوجوب ،

لذات الذات ، أو لصفة لازمة للذات .

كإقتضاه طبيعة النار للحرارة .

وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره ؛ فإنه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه .

فإنه إنما يفعله إذا كان نفع ذلك الغير ، أولى وأحسن بالنسبة إليه ، من عدم نفعه .  
مثلا إذا أحسن إلى غيره ، لثواب الآخرة ، أو لكونه محبوبا له ، أو متوقعا منه منفعة ؛ فظاهر .

وإن أحسن إليه للرحم ، والعطوفة عليه ، فلا إزالة ألم رقة القلب ، اللازم للجنسية .  
كمن ينقذ حيوانا من المهلكة ، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه .



والمعتزلة أثبتوا الفعله تعالى غرضا ، وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض ، عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى .

ورد ، بأن العبث ، هو الخالي عن المنفعة والمصلحة ، لا الخالي عن الغرض .  
وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى ، لكن لا شيء منها باعث له على الفعل . كما يشعر به قوله :

[ راعى الحكمة فيما خلق وأمر ] .

وأودع فيها المنافع ، ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل ، وإن كانت معلومة له تعالى .

---

واقضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس لها .

فإنه لو لزم شيء لنفس الذات ، أو لصفة من صفاتها ، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات ، أو الصفة ، وإن شاء المختار انفكاكه ، فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار .  
فلم يكن بالاختيار ، إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دُخل فيه .  
بل ما كان السبب القريب فيه ، هو الاختيار .  
وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات .

وإلا لزم صدور جميع أفعال المختار في آن واحد ، لحصول ما هو السبب الأخير دائماً .  
أو تأخر المعلول عن تمام العلة  
وكلاهما محال بالضرورة .

وكذا القول في لزوم للصفة ؛ فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم ؛ فالكلام فيها واحد .  
فكأن ترجيح المختار لفعل ما ، من أفعاله ، قد لا يكون ، ثم يكون .  
وقد يكون ، ثم لا يكون .

ومن البديهي أن شيئاً لا يكون ، ثم يكون ، بدون ما به كان ، فهو باطل بحكم  
أن لا يثبت ولا اتفاق ، ولا ترجح بدون مرجح .  
فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ، ما كان لذات الفاعل ، لما  
قد علمت .

فبقى أنه لأمر عارض خارج عن الذات ، ليست الذات بمقتضية له .  
فوجب الترجيح أمر عارض للذات . ثم بالترجيح ، كان ترجح الفعل .  
فذلك العارض ، هو الباعث للفاعل على الفعل .  
ومعلوم أن باعث الترجيح لشيء بخصوصه ، لا يكون إلا له خصوصية وملاءمة  
مع ما أوجبه الترجيح ، وهو الفعل ، فهو مما يتعلق بالفعل .  
فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث ، من ملائم للفعل .  
ومن ثنى ذلك فقد ثنى الاختيار من أصله .  
وذلك لعمر الله سهل التحصيل ، عند تحقيق معنى الاختيار ، لمن له أدنى التفات  
إلى الاختيار ، والمختار ، ومقابلتهما .

فهذا القدر من الباعث ، لا بد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية .  
ثم إنه قد يكون ذات الفعل ، مقصداً للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل عين  
المقصود لذاته ، فباعثه تصويره فقط .

وهذا قول ظاهرى .

وقد يكون لغيره ، فباعثه تصورهما .

وهل يكون منك أن تقول : إنه مختار يصدر عنه فعل اختياري ، بدون أن يكون ذلك الفعل متصورا ، مقصودا ، بأى قصد كان ؟ كلا ، وإلا فلم يكن مختارا . ثم إن مانسميه عبثا عرفا ، لا بد فيه من تحقق هذا المعنى ، فهو لغاية ما . ولكن قد يكون للفاعل أعمال ، هي أحق أن يعملها ، لغايات ، هي أحق أن تكون .

ثم يأخذ بعمل ما ليس كذلك ، لغايات دنيا ، ليست الحقيقة أن تفعل ، وهو يعلم ذلك ، فيقال له : عاثر ، وسفيه ؛ إذ قد أتى بغير الحقيقى ، مع إمكان الحقيقى . فإذا كان لا يعلم ، فهو الجاهل المغرور .

ثم إن الغرض يطلق عرفا ولغة - كما يعرف من عرفنا ، ومن تعبيرات اللغويين ، الذين لم تشبههم شائبة الاصطلاح - ويراد منه الغاية العائدة ، على نفس الفاعل ، بكمال بوجه ما ، قرب أو بعد .

ويطلق اصطلاحا علميا ، على الباعث على الفعل ، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل .

وهو بالإطلاق الثانى ، أعم منه بالإطلاق الأول . ينفرد عنه فيما لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل ، بل إنما كان متمحضا لتكميل الغير فقط ، فيكون الباعث فى الحقيقة محض الجود ، من الفاعل ، والرحمة بالمفعول . فهو أمر يتبع الكمال ، لا يتبعه الكمال .

إذا تحققت هذا ، فاعلم أن البارى تعالى ، الذى هو أعلى من أن تقع التغيرات فى ذاته ، أو صفاته ، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية ، إنما يفعل الفعل ، ويكون عنه الفعل ، بغاية ما ، وإلا لم يكن مختارا ، أو كان الترجيح بغير مرجح .



وإنما يفعله لغاية ، هي أعظم الغايات ، بحيث لا يتصور فوقها غاية ، وإلا لزم ،  
الجهل ، أو العبث أو السفه .

ومجرد ترتبها على الفعل ، بدون قصد لها ، غير كاف في دفع الاستحالة .  
فإن ما يترتب على عمل من أعمالك ، بدون قصد منك إليه ، لا يعد منك حكمة ،  
بل رمية بغير رام .

فلا يقال لمتخبط ، قتل عقربا ، بحركات تمخبطه : إنه حكيم بذلك العمل .  
على أنه لا فرق :

بين عدم القصد .

وعدم العلم .

في الحقيقة ، لمن تأمل نوعا ما ، من التأمل .

وبالجملة : فلا يمكن أن يصدر فعل الحق ، إلا لما هو من الغايات أحق ، وإن

كان في نظر الجاهل ليس كذلك .

ثم إنا نقول : من الواجب أن لا تعود تلك الغاية ، على الذات بالكمال ، بل إنما  
تعود إلى الغير بالإكمال .

فإن كان المراد من النقي في قوله :

[ لا غرض لفعله ] .

نقي الغرض اللغوي العرفي ، فذلك ، نعم .

وإن كان يريد نقي مطلق الباعث ، فذلك هو نقي الاختيار ، المنزه عنه الباري .

وأما ما أوردوه من أن الغرض :

إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى ، من عدم حصوله .

أولا يكون .

[ ١٨٨ ] كما أن من يغرس غرساً لأجل الثمرة ، يعلم ترتب المنافع الآخر ، على

والأول يستلزم الاستكمال بالغير .

والثاني يستلزم أن لا يكون غرضاً ، سواء كان ذلك الأمر ، للغير ، أو للذات .  
فهو مغالطة نشأت من الغلط ، في أنه :

هل يقال للحاصل للغير ، أولى أن يحصل للفاعل ؟ .

أو ليس يقال ؟ .

فنقول : هو أولى أن يحصل للغير .

ولا يقال : إن ما هو أولى أن يحصل للغير ، يلزم أن يكون أولى بأن يحصل  
للفاعل ، كما هو ظاهر .

بل غاية ما يقال : أن إيجاد الفاعل ، ذلك المفعول ، لغيره أولى من عدم إيجاده .

فنقول : نعم ، إيجاد الفاعل لهذا الفعل ، أولى من عدم إيجاده بحسب الواقع  
ونفس الأمر .

وهذا محل وفاق .

وكيف يُقَدِّم عاقل - له إلى الله جانب - على القول بأن الله ، ليس له مقصد في  
أفعاله ، بل هي حاصلة منه أياً ما كانت .

ويدل على أن المصنف ، إنما أراد نفي الغرض اللغوي ، قوله :

[ زاعى الحكمة والمصلحة ] .

فإن المراعاة ، هي الملاحظة والقصد إلى الشيء .

فقد قال بأن البارئ قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله .

فافهم وأمعن النظر .

وهنا مقال آخر يتعلق بالمبحث ، لكن لا يتحمله علم الكلام .

[ ١٨٨ ] [ كما أن من يغرس غرساً ؛ لأجل الثمرة . . . الخ ] .

ذلك الغرس . كالاستظلال به ، والانتفاع بأغصانه ، وغيرها . مع أن الباعث له على الغرس ، هو الثمرة لا غير .

فجميع تلك الفوائد والمصالح — بالنسبة إليه تعالى — بمنزلة ما سوى الثمرة ، بالنسبة إلى الغارس .

[١٨٩] والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض ، مؤولة بتلك الحكم والمصالح . وإذا أتقنت ذلك علمت أنه ما قاله شارح المقاصد ، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال ، لاسيما الأحكام الشرعية ، بالحكم والمصالح ، ظاهر ؛ كما يجاب الحدود والكفارات ، وتحريم المسكرات ، وما أشبه ذلك .

وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض ، فمحل بحث ، وكلام غير منخول . فإنه إن أراد بالتعليل ، جعل تلك الحكم علة غائية ، باعثة ؛ فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى .

---

أقول : هذا تمثيل بارد ؛ فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع ، ذنى الهمة ، قد قصر كماله ، على بعض ما يترتب على فعله ، وهو غافل عن الباقي .

مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال ، أو غيره ، مما ذكره .

أو كان يراعى نفع غيره ، كما يراعى نفع نفسه ، لقصد الكل ، وكان المجموع غاية .

فعدم قصده لذلك :

إما لنقصه في ذاته .

أو جهله ، أنه قد قصد غاية فنية فيها الغايات ، فعدم قصده لغيرها ، لما أنه لم

يحضره ، أن الغير مصلحة .

[١٨٩] [ والآيات والأحاديث مؤولة . . . الخ ] .

بانضمام هذه التأويلات ، إلى التأويلات التي ذكرها ، في الوعد والوعيد ،

وتأويلات الاستحقاق ، وغير ذلك مما هو معلوم لديك .

وإن أراد به ترتيبها على الأفعال والأحكام؛ فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك.  
غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا .  
وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم ، المؤيدين بنور من الله تعالى ،  
وروح منه .

تفضلاً ورحمة [ .

لا وجوباً .

[ ولا حاكم سواه ] .

[ ١٩٠ ] هذا مما علم فيما سبق .

[ فليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب ] .

قالوا : الحسن والقبح ، يطلق على معان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص .

والثاني : ملاءمة الغرض ومنافرتة ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة .

---

يكون القرآن كله - إلا ما ندر ، مما يفيد حكماً ، أو قصصاً - مؤولاً ، لم  
يقصد معناه .

وكل ذلك بدون ضرورة ؛ إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن ، على خلاف  
ما يكاد أن يكون محكماً .

وليس ما أبدوه هنا إلا مقدمات خطائية ، بل قياسات شعرية ، لا يعدل عن  
النصوص الصريحة إليها .

[ ١٩٠ ] [ هذا مما علم فيما سبق ] .

أى علم دليلاً فيما سبق من الآية الشريفة ، أى قوله :

[ لَهُ الْحُكْمُ ] .

فإن تقديم الخبر فيه للحصر .



[ ١٩١ ] ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها .  
وأن مأخذها العقل .

ويختلف بالاعتبار .

الثالث : تعلق المدح والذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا .  
وهو محل الخلاف ؛ إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع ؛ لاستواء الأفعال في أنها -  
في أنفسها - لا تقتضى المدح والذم ، والثواب والعقاب .  
وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ، حتى لو عكس الأمر ، انعكس الحال .

---

[ ١٩١ ] [ ولا نزاع في أن هذين المعنيين ] .

أى صفة الكمال والنقص .

والملاءمة للغرض والمنافرة .

ثابتان للصفات في حد أنفسها ، أى بقطع النظر عن ورود الشرع .  
وفسره بقوله :

[ وأن مأخذها العقل ] .

وقوله :

[ ويختلف بالاعتبار ] .

يرجع إلى القسم الثانى .

أى ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار .

فربما كان شيء واحد ، ملائما لشخص ، منافرا لآخر .

أو ملائما منافرا ، لشخص واحد في وقتين ، في حالين .

فكان الأول تقديمه على ما يتعلق بالقسمين .

كذا قيل .

[ ١٩٢ ] وهو عند المعتزلة عقلي .

قالوا : للعقل في نفسه - مع قطع النظر عن الشرع - جهة حسن أو قبح ، تقتضي مدح فاعله وثوابه ، وذمه وعقابه .

لكن تلك الجهة ، قد تدرك بالضرورة ، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، مثلا .

وقد تدرك بالنظر ، كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، مثلا .  
وقد لا يدركها العقل بنفسه ، لا بالضرورة ولا بالنظر ، لكن إذا ورد به الشرع ، علم أن فيه جهة محسنة ، كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم ، موقوف على كشف الشرع عنهما ، بالأمر والنهي .  
وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين ، فهو مؤيد بحكم العقل ، ولا يتوقف عليه حكم العقل .

ثم إن جمهور الأوائل منهم ، ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها ، لذواتها ، لا لصفة زائدة عليها .

---

والذي يعلم عند التحقيق أن القسم الأول ، كذلك ، يختلف بالاعتبار ، فرب كمال لشيء ، هو نقص لآخر ، وبالعكس ، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقيا .  
فقوله :

[ ويختلف ] .

يرجع إلى القسمين فتأخيره قد صادف محلا .

[ ١٩٢ ] [ وهو عند المعتزلة عقلي . . . الخ ] .

أقول : الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ، ما يوجب النهي عنه أو الأمر به .  
بل نفس النهي عنه - أي كونه متعلقا للنهي - هو قبحه .

وذهب بعض المتقدمين منهم ، إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات :  
وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح ، مقتضية لقبحه .  
دون الحسن ؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن ، بل يكفيه انتفاء الصفة  
الموجبة للقبح .

قال الجبائي : ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية ، بل بوجوه واعتبارات  
وأوصاف إضافية ، تختلف بحسب الاعتبار .  
كما في لطم اليتيم ، للتأديب ، أو الظم .

---

ونفس الأمر به - أى كونه متعلقا للأمر - هو حسنه .  
بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل ، أو يعاقب عليه ، أو يذم عليه ، أو  
يمدح به ؛ ليس إلا محض كونه متعلقا للنهى والأمر .  
والمعتزلة والماتريدية يقولون : إن النهى لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضى النهى والأمر .  
أى فالثواب والعقاب ، لأمر ما ، فى الأفعال .  
والنبوات منبئات كاشفة عنه .  
وأما عند الأشاعرة ، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها ، وإنما  
ذلك للنهى والأمر .

فالخطاب الجارى على لسان النبوات منشىء لما به الثواب والعقاب .  
ومن المعلوم أن الإنشاء ، لا يُعلم إلا بعد تحققه من المنشىء .  
فلا يمكن - على قول الأشاعرة - أن يعلم الحسن والقبح ، قبل ورود الشرائع ،  
بوجه من الوجوه .

بل لا بد من تحقق الإنشاء ، والعلم به ، حتى يحكم بالحسن والقبح ، بهذا المعنى .  
وأما على قول المعتزلة - من أن الثواب والعقاب ، لقيام معنى فى الفعل - فيصح  
أن يعلم ذلك المعنى الموجب ، بالفحص والبحث ، أو بالكشف ، أو بالبرهان ، لما  
أنه أمر ثابت .

[ ١٩٣ ] والدليل على أن الحسن والقبح، ليسا عقليين ، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله .  
بل بينا أن فعله مخلوق لله تعالى ، فلا يحكم العقل بالاستقلال ، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله .

[ فالحسن ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع ] .

وكونه موجبا لذلك ، أيضا ، أمر لازم له .  
وكل ما هو موجود ، فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده ، بأي طريق كان ، وإن لم يكن طريق الإخبار .  
غايته : قد يخفى لغرضه ، فينبىء عنه الشرع ، أى بسبب الأمر والنهى يعلم أن فيه أمرا يقتضيها على الإجمال .

وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلا .

[ ١٩٣ ] [ والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين . . . الخ ] .  
أقول : استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل ؛ بأن العبد مجبور في أفعاله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى .  
فحصول فعله عنه اضطرارى .

وكل ما حصوله اضطرارى ، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه ، أو تقبيحه ، عقلا .  
فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه : إنه حسن أو قبيح ، إلا لو كان صادرا عنه باختياره .  
وقد بينه في المواقف ، وأطال في بيانه .  
والشارح قال :

[ إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله ] .

فعبّر بغير المستقل عن المجبور ، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، حياء ؛ فإن من العيب أن نضطر إلى القول بالجبر المحض ، ثم ندعى صحة التكليف ، ثم ندافع بما لا يدفع .  
هذا حاصل ما قالوا .



[ ١٩٤ ] لأن أفعال العباد كلها :

إما مخلوقه لله تعالى ابتداء ، كما قال به الشيخ .

ثم نقول - بعد تسليم الاستدلال ، مع ضعفه كما ترى - : إن الأمر والنهي :  
إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بهما في علم الحق تعالى ، بوقوعها .  
أم لا .

الثاني باطل بالاتفاق .

فثبت الأول .

فلهما مع الواقعيات نسبة .

فيجوز الوصول إليهما :

إما بحدس .

أو برهان .

أو غير ذلك .

ولاسبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما ، لأحد  
من الناس : وذلك لا يثبت .

فالقول ما قال الشيخ أبو منصور ، وإن وافقه عليه صدقة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة .

[ ١٩٤ ] [ لأن أفعال العباد كلها ؛ إما مخلوقة . . . الخ ] .

أقول : أى أن فعل العبد على الإطلاق :

إما مخلوق لله مباشرة ، فلا تأثير للعبد فيه بوجه ، فيكون مجبورا محضا ، كما هو

عند الشيخ .

وإما بأن يخلق الله في العبد داعيا يحجب الفعل عنده ، كما يقول به إمام الحرمين ؛

فهو مجبور أيضا .

فإن الموجب إن كان اضطراريا ، فما أوجبه أيضا اضطرارى .

وإذ كان الفعل - على أى الأحوال - اضطراريا ، فكيف يوصف بالحسن والقبح

في ذاته ، إلا أن يضع الله ذلك ؟

أو بأن الله تعالى يوجد فيهم داعيا ، وبانضمامه تحصل الأفعال .  
وعلى الوجهين : لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها ، وقبحه ، بالمعنى المذكور .  
فمعنى قوله :

[ ما حسَّنه الشرع ] .

أنه لم يرد به نهى شرعى ، تحريما أو تنزيها .  
[ ١٩٥ ] كفعل الله تعالى ، والواجب ، والمندوب ، والمباح .  
وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم ، وغير المكلف .  
وكذلك ما قال المصنف فى المواقف :  
القبیح : مانهى عنه شرعا .  
والحسن بخلافه .

---

[ ١٩٥ ] [ كفعل الله ] .

هذا مبنى على أن القبيح ، مانهى عنه شرعا .  
والحسن بخلافه .  
وأن الحسن مالم ينه عنه شرعا .  
والقبيح بخلافه .  
فإن مالم يكن منهيًا عنه شرعا ، شامل لأفعاله تعالى ، وللمباح ، ولغير ذلك ، مما ذكره .  
أما إن عرف القبيح ، بما نهى عنه شرعا .  
والحسن بما أمر به شرعا .  
فالمباح ، لاجتناب ولا قبيح ، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة ، ومن  
أن الحسن والقبيح ، هو ما يتعلق به المدح والثواب ، والذم والعقاب .  
فكفعل الله ، وغير المكلف ، والمباح ؛ لا يوصف بالحسن ، ولا بالقبح ، بهذا المعنى .

وقال في شرحه - له مختصر - : المباح عند أكثر أصحابنا ، من قبيل الحسن .  
وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق .  
وأما فعل البهائم ، فقد قيل : إنه لا يوصف بحسن ولا قبح ، باتفاق الخصوم .  
وفعل الصبي مختلف فيه .  
[ وليس للفعل صفة حقيقية ، أو اعتبارية ، باعتبارها حسن أو قبح ] .  
كما قال بعض المعتزلة ، كما مر .  
[ ولو عكس ، لكان الأمر بالعكس ] .  
أى كان ما هو حسن قبيحا ، وما هو قبيح ، حسنا .  
[ وهو ] أى الله [ غير متبعض ولا متجزئ ] .  
لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الأجزاء بالفعل ، وبالأخر الانقسام الفرضي ،  
والوهمي . وهما من خواص الأجسام والجسمانيات ، وهو تعالى منزّه عن ذلك .  
[ ولا حد له ] .  
[ ١٩٦ ] يمكن أن يراد به نقي الأجزاء العقلية ؛ فإن الحدمركب من الذاتيات .  
ويمكن حمله على ما يرادف النهاية ، وحينئذ يحمل التبعض والتجزؤ ، على الأجزاء  
الخارجية والعقلية .  
[ ولا نهاية له ] .

---

[ ١٩٦ ] [ يمكن أن يراد به نقي الأجزاء العقلية . . . الخ ] .  
أقول : احتج عليه الرئيس في « إشارات » ب :  
[ أن الواجب تعالى لا يشارك شيئا من الممكنات ، في ذاتي من ذاتياتها ؛ فإن  
كل ما هو ذاتي للممكن مقتض الإمكان لذاته .  
ولا شيء مما يكون للواجب بمقتض الإمكان .  
أما الأول : فلا أنه لو لم يكن كذلك ، لكان شيء من ذاتيات ما هو ممكن ،  
مقتضيا للوجوب أو الامتناع ، فلا يكون ممكنا . هذا خلف .

لأن النهاية من خواص المقادير .  
والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة ، وتحريرها ، كما لا يخفى ؛ فإنه كثيرا ما يذكر  
حالا حاجة إليه ، للعلم به مما سبق .  
[ صفاته واحدة بالذات ] .  
أى كل واحدة من صفاته الحقيقية ، كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، واحدة بالذات .  
[ ١٩٧ ] واستدل عليه بأن القدرة مثلا ، لو تكثرت ، لكانت مستندة :  
إما إلى القادر .  
أو إلى الموجب .

---

وأما الثانى ؛ فلا أنه لو كان للواجب شىء يقتضى الإمكان ، لم يكن واجبا ،  
هذا خلف .

وإذا لم يشاركها فى ذاتى من ذاتياتها ، فهو ينفصل عنها بذاته ، لا بذاتى ، بل ولا بعرضى .  
فلا جنس ؛ لعدم المشاركة .  
ولا فصل ، لأنه من لوازم ما له جنس .  
فلا يحد .

وهو غير تام ؛ إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودا ؛  
لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة فى نوع . والنوع منحصر فى شخص .  
والحقائق الفرضية فيه ، واجبات كالأشخاص الفرضية .  
فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهنى ، يستدعى التركيب الخارجى .  
والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجى ؛ لأنه مدار للإمكان ، فكذا  
الذهنى ، فتأمل .

[ ١٩٧ ] [ واستدل عليه . . . الخ ] .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة ، أى أنه ليس له صفتان  
من نوع واحد ، كقدرتين ، وإرادتين مثلا ، بأنه لو تكثرت القدرة ، أو الإرادة ،  
مثلا ، وهى صادرة عن الذات البتة :



والأول محال .

لاستلزامه التسلسل .

ولأن صفاته تعالى قديمة ، والقديم لا يستند إلى القادر المختار .

وكذا الثانى ؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء ، وليس صدور

البعض أولى من بعض .

وقد عرفت أن التحقيق : أن استناد القديم إلى القادر ، جائز ، ولكن لا مخلص

عن التسلسل - على هذا التقدير - فى الصفات التى هى مبادئ الاختيار .

ولا يخفى أن تساوى جميع الأعداد ، ممنوع ؛ لجواز أن يكون بعضها أولى من

البعض فى نفس الأمر ، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية .

---

فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار .

أو الإيجاب .

ولا ثالث لهما .

وهما باطلان ، فالتكثير باطل .

أما بطلان صدورهما بالاختيار ؛ فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة ، فتكون

القدرة المتكثرة ، مستندة إلى قدرة أخرى ، ويتسلسل ، وهو باطل .

وأىضا ، الصادر بالاختيار ، حادث ، وصفاته تعالى أزلية .

وأما بطلان صدورهما بالإيجاب ، فلأن نسبة الموجب ، إلى جميع الأعداد ، على السواء .

فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة ، والأربعة .

فليس صدور بعض منها ، أولى من البعض الآخر ، فلا يصدر عنه شئ منها ،

وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وهو محال بالضرورة .

فلا تصدر القدرة المتعددة - مثلا - عن ذات الواجب .

والقدرة الواحدة ، ثابتة ، فثبت المطلوب .

ثم إن الشارح بحث في هذا :

أولاً : بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم ؛ لجواز أن يكون القصد قديماً ، وإن لم يكن ههنا ، لخصوص المادة ، وهو أن القدرة مثلاً ، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة ، ويلزم التسلسل .

وثانياً : بأن تساوى الأعداد - بالنسبة إلى الموجب - ممنوع ؛ ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى ، من بعض ، بالنسبة إليه في الواقع ؛ وإن كنا لانطلق على ذلك . فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكررة ، من نوع واحد . وبحث فيه بعضهم أيضاً بأن ذلك جار في القدرة الواحدة مثلاً ؛ فإن الواحد من مراتب الأعداد ، فما مرجحه على مافوقه ؟ والنسبة مستوية ! . ثم أجاب عنه بما لا يجدى نفعا .



ونحن نقول : إن المحل المقتضى لِعَرَضِهِ الحال فيه ، لا محالة يقتضى من عرضه ، ما له إليه نسبة تامة ، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه .

ثم إن العرض الذى هو كيف ، كالقدرة والإرادة ، إذا كان من نوع واحد ، إنما يتعدد بتعدد المحال ؛ إذ وجوده ، وجوده لمحله ؛ فليس له تشخص سوى محله ، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه في المحل ، لوازم آخر ، كالشدة والضعف ، وما يشبه ذلك . وإنما ينقسم ذلك العرض بعروض القسمة بأى وجه على محله .

فإن كان المحل خاصاً ، ولا ينقسم ، فالعرض واحد لا ينقسم .

فالكيفيات العارضة على معروضاتها ، واحدة بوحدة معروضاتها ، متعددة بتعددتها .

فالبياض القائم بسطح واحد - على أى وجه تحقق - لا يقال : إنه بياضان ، أو

ثلاث بياضات .

[ ١٩٨ ] [ غير متناهية بحسب التعلق ] .

لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، غير متناهية .

أما المعلومات فظاهر ؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات ، والممتنعات بأسرها ، وهي غير متناهية .

وأما المقدورات ، والمرادات ؛ فلأن قدرته وإرادته لا تقفان عند حد ، لا يمكن الزيادة عليه .

---

نعم يقال : شديد ؛ وقوى ، وما يشبه ذلك .

وإننا لانعني من القدرة إلا ماهو مبدأ صدور الآثار ، بالاختيار .

ولا من الإرادة إلا ماهو منشأ الاختيار .

فكل واحد من الصفتين ، نوع واحد .

وكذا يقال في الباقي .

وإن قيامها بذات الواجب تعالى إنما هو قيام الحال بالحل ، وقيام الصفة بالموصوف .

وقد علمت ما في قيام الصفات بموصوفاتها .

والواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد ، فما قام به أيضا لا يتعدد ولا ينقسم .

نعم يقال : إن مبدأ الأثر فيه أقوى وأعلى ، وأشد ، وكذا الباقي .

وحاصل القول : أن الصفات إنما تحوز شخصاتها وهوياتها ، بمحالتها وموصوفاتها .

فإذا اتحد ما به الهوية فقد اتحدت الهوية .

فتأمل جدا .

[ ١٩٨ ] [ غير متناهية بحسب التعلق . . . الخ ] .

أقول : من الصفات الذاتية ما يقتضي تعلقا بين الذات وبين أغيارها ، كالعلم

والقدرة والإرادة فتعلقات تلك الصفات بالأغيار ، غير متناهية .

ونعني بغير المتناهية ، ماهو أعم من :

أن تكون التعلقات متحققة بالفعل ، غير متناهية .

فهى غير متناهية ، بمعنى أنها لا تنتهى عند حد ، لا يمكن تجاوزه .  
قلت : لا حاجة فى تعلق القدرة إلى ذلك ؛ فإن جميع الممكنات مقدورة له ، بمعنى أنه يصح منه ، فعل كل منها وتركه .  
فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى ، وإن لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا ، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقا .  
وأما فى تعلق الإرادة فيمكن أن يقال : الإرادة الأزلية قد تعلق فى الأزل بوجود الممكنات ، كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه .  
فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة ، وإن كانت متعاقبة فى الوجود ، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة ، فلا حاجة فيه أيضاً إلى ذلك .  
ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية ، لا تتعلق بالغير ، كالحياة والبقاء ، عند الشيخ الأشعرى ، فلا يتصور فيها الحكم بـ « لاتناهى المتعلقات » .  
[ فما وجد من مقدوراته قليل من كثير ] .  
لأن ما وجد منها متناه ، ومقدوراته غير متناهية .

---

أوتكون بحيث لا تقف عند حد ، وإن لم تحصل فى عالم التحقق غير متناهية .  
وقد استدل على عدم تناهى المتعلقات - لجميع هذه الصفات - بعدم تناهى متعلقاتها ؛ فإنه إذا اختلف المتعلق ، وجب اختلاف التعلق باختلافه ؛ لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها .

أما المعلومات : فعدم تناهيها ظاهر ؛ لأنه يعلم الواجب ، والممكن ، والمتنع .  
والممكن غير متناهية ، فضلا عن قسيميها ؛ فإننا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات ، كالإنسان مثلا ، لرأينا أنه يصح أن يكون له ، أشخاص غير متناهية ؛ لجواز تبدل هيئات غير متناهية ؛ على أجزاء مخصوصة ، بالتركيب والتحليل ، فضلا عن سائر أنواع الممكنات .

فعالم الإمكان غير متناه .

والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم أزلا ، وأبدا .



[١٩٩] بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية .  
[وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته] .  
ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

---

فتعلقات علمه غير متناهية أزلا ، وأبدا .  
وأما مقدوراته ، ومراداته ، فليست غير متناهية بالفعل .  
ولسنا نعى ما يمكن تعلق الإرادة ، أو القدرة به ، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق  
القدرة والإرادة ، بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل ، كما في المعلومات والعلم .  
نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد .  
فهى غير متناهية ؛ بمعنى لا تقف عند حد ، فالتعلقات أيضاً كذلك  
لا تقف عند حد .

بقي على هذا أن يقال : حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حد .  
والإرادة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة .  
وتعلقات الإرادة أزلية .  
فالإرادة يجب تعلقها بغير المتناهى بالفعل ، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب  
أن يكون له .

فتعلقاتها غير متناهية بالفعل .  
فاندفع ما أورده الشارح في القدرة ، وثبت ما أورده في الإرادة . فافهم .

[١٩٩] [بل لا نسبة بينهما] .

إضراب عما يفهم من قوله :

[قليل من كثير] .

من أن بينهما نسبة مقدارية ، فقال : لا نسبة بينهما بالمقدار ؛ فإن المتناهى  
لا ينسب لغير المتناهى .

[ ٢٠٠ ] [ والله تعالى ملائكة ] .

هى أجسام لطيفة ، قادرة على التشكلات المختلفة ، لا تُذَكَّر ، ولا تُؤنث ، كما ورد فى الكتاب والسنة .

والملائكة جمع ملائكة ، على الأصل ؛ لأن الهمزة كانت متروكة ، لكثرة الاستعمال . فلما جمعوها ، ردوها .

و « التاء » لتأنيث الجمع ؛ أو مقلوب مآلك ، من الألوكة ، وهى الرسالة ؛ سموابه ؛ لأنهم وسائل بين الله ، وبين الناس .

[ ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع ] .

وكان المراد تعدد الأجنحة ، لا الحصر فى هذه الأعداد .

---

[ ٢٠٠ ] [ والله تعالى ملائكة . . . الخ ] .

أقول : إن من الواجب اعتقاده أن الله تعالى عالما من خلقه سماه الشرع بـ [ الملائكة ] ليس بالذكور ولا بالأنثى ، وأن له أجنحة - كما أخبر - وأنهم :  
[ لَا يَفْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ] .

وهذا شىء يجب اعتقاده من السمع .

وأما الاستدلال :

على وجوب أن يكون مثل هذا العالم .

أو البحث عن حقيقته .

أو أنه جسم ، أو غير جسم .

وما هى أجنحته ؟ .

وهل هى من جنس ما نعهد ؟ أو أمر آخر عبر عنه بذلك تشبيها ؟ .

وأنهم [ لَا يَفْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ] .

وهل هذه الطاعة فى جبلتهم ؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها ؟ .

[ ٢٠١ ] لما روى عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه رأى جبريل ليلة المعراج ، وله  
سماة جناح .

[ منهم جبريل ] .

وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم ، وتبليغ الوحي .

[ وميكائيل ] .

يتعلق به تعيين الأرزاق .

[ وإسرافيل ] .

يتعلق به نفخ الصور ، للموت والبعث .

[ وعزرائيل ] .

يتعلق به قبض الأرواح .

خصهم بالذكور ، لزيادة فضلهم وشهرتهم .

[ لكل واحد منهم ] .

أى من الملائكة .

---

وتعين مقاماتهم ، وأن أحدا لا يتعدى طوره ، ومقامه ؛ على ما يشار إليه في  
الأقوال الإلهية ، وأنه لم ذلك ؟ .

وما حقيقة السؤال بقولهم :

[ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ؟ ] .

فذلك مما لا يبين فى فن الكلام .

وقد أشرنا إلى شيء من ذلك ، فى رسالتنا [ الواردات ] .

[ ٢٠١ ] [ لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . الخ ] .

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلا عن أن يؤخذ موجبا

لاعتقاد ما يعارض البرهان .

[ مقام معلوم ] .

في المعرفة ، والقرب ، والاثمار بأمر من أوامر الله تعالى .

قيل : إنهم لا يترقون ، ولا ينزلون عن مقاماتهم .

وهذا قول الحكماء ، وبعض المتكلمين .

وقيل : إن الآية ، وهي قوله تعالى :

[ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ] .

لا تدل على نفي الترقى ، وتجاوز الترقى .

وأنت تعلم أنه يناقض ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ، ليلة المعراج .

« لودنوت أنملة ، لا حترقت » .

[ لَا يَفْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ] .

في الماضي .

[ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ] .

في المستقبل .

وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام ، من قولهم :

« أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا » الآية .

لم يكن على سبيل الاعتراض ، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها .

ونسبة الإفساد والسفك إليهم ، ليس غيبة ، كما توهم ، بل مثل ذلك .

على أن الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد .

وقولهم : « وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ، وَنُقَدِّسُ لَكَ » .

ليس من قبيل تزكية النفس ، والعُجب ، بل لتتمة تقرير الشبهة .

وأما إبليس فالأكثر على أنه لم يكن من الملائكة ، كما هو ظاهر قوله تعالى :

« كَانَ مِنَ الْجِنَّ » .



وما اشتهر من قصة « هاروت » و « ماروت » ليس مقبولا عند كثير من المحققين .

بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية : أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشا في ذلك الزمان ، واشتغل الناس به ، واستنبطوا أمورا غريبة منه ، وكثر دعوى النبوة .

فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلمان الناس أبواب السحر ؛ حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة .



وقيل : إنهما رجلان سميا ملكين ، لصلاحيهما ، ويؤيده قراءة الملكين - بالكسر - .

وما يقال : من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة ، علما وزهدا ، وديانة وشرفا ، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم ، وركب فيهما الشهوة ، ونهاهما عن الشرك ، والقتل ، والزنا ، وشرب الخمر .

والزهرة ، كانت فاجرة في الأرض ، فواقعاها بعد أن شربا الخمر ، وقتلا النفس ، وسجدا للصنم ، وعلماها الاسم الأعظم ، الذي كانا يعرجان به إلى السماء ، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم ، فصعدت إلى السماء ، فمسخها الله تعالى ، وصيرها هذا الكوكب . ولم يقدر الملكان على الصعود .

غير مقبول ولا معقول ؛ لأن الفاجرة ، كيف قدرت على الصعود إلى السماء ، ومسخها الله تعالى ، وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود ، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذي به صعدت الفاجرة ، بل هما علماها .  
فسياق هذه القصة ، يشهد بكذبها .

وليس في كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله ، صل الله عليه وسلم ، ما يدل على صدقها .

[ والقرآن ] وكذا سائر الكتب الإلهية [ كلام الله غير مخلوق ] .

لما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام .

« القرآن كلام الله غير مخلوق » .

[٢٠٢] والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم ، وتواتر نقل ذلك عنهم .

ولا يتوقف ثبوت النبوة ، على الكلام ، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء ، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ، برسالتهم من الله تعالى ، في تبليغ أحكامه ويصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديدهم ، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام .  
ثم تثبت صفة الكلام بقولهم .

---

[٢٠٢] [ والأنبياء أجمعوا . . . الخ ] .

أقول : يريد أنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - على ما تواتر عنهم - على أنه تعالى متكلم .

والتكلم من اتصف بالكلام .

فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام .

والله تعالى لا يتصف بحادث .

فوجب أن يكون الكلام قديما .

فإن قلت : إن نبوة الأنبياء يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام ؛ وذلك لأن

الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك إلى فلان ، أو مافى معناه .

فإذا لم يثبت الكلام ، فمدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق .

فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام .

فثبوت الكلام بإجماعهم دور .

قلت : إن النبوة والإرسال ، لا يتوقفان على كلام المرسل ، بل يجوز أن يكون

إلهام ، فيكون رسولا بإظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر .

ثم يثبت الكلام بنبوتهم .

هذا حاصل مقاله .



ونوقض بأننا لانسلم أن المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ بلفظ كذا ، مع أن اللفظ ليس إلا صوتا مخصوصا ، والصوت كيفية من ثيفيات الهواء ؛ وقائمة بالهواء .

فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية الخاصة في الهواء .

ثم أقول : وأما القول بأن العرف واللغة ، يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه [متكلما] من حيث إنه متصف بالكلام النفسى ؛ فهو افتراء محض ؛ فإننا لم نسمع بأن عرفا أولغة ، يُطلق على من أراد التكلم ، بل وشرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، أنه تكلم ، ما لم يتم كلاما لفظيا ، مع أن هذه الصفة النفسية ، قد حصلت له البتة . بل إنما يقال - حقيقة - : أراد الكلام .

والمكابرة في هذا من الغباوة .

نعم العرف واللغة ؛ إنما يطلق [المتكلم] على من أحدث صوتا بلسانه ، أو مخارجه الخاصة ، ضرورة أن من أحدث أصواتا حرفية ، بين ضاغطين خارجين عنه ، لا يقال له متكلم ؛ وذلك ضرورى .

وأما أن رجلا طول يومه ، ماحرك لسانه ، ثم إنه أقر بعد ذلك ، بأنه همّ بأن يتكلم فامتنع أو منع .

فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همّ به .

فليس الكلام لغة أو عرفا ، ماهو في القواد ، كما زعموا :

. . . . .

وقول الشاعر : إن الكلام لفي الفؤاد . . الخ .  
فالقارئ قائمة على أن ليس المراد منه ، الإخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية ،  
التي يعقبها النطق .  
بل المراد إفادة أن كل متكلم ، فإنما ينطق عن أخلاقه ، وأحواله الذاتية  
الكائنة في نفسه .

ولفظه إنما هو دليل على ما انطوى عليه ، كما يعطيه ذوق الكلام .  
على أنه لو كان كذلك ، فما علمنا إلا أن لفظ [الكلام] يطلق على مقام بالفؤاد ،  
أي القلب ، أو العقل ، أو ماتريد ، فسمه .

وأما أنه يطلق على صفة حقيقية ، سوى هذا ، ومباينة له في الحقيقة .  
أي ليست أمراً ، ولا نهياً .  
أو ليست قائمة بفؤاد ، ولا عقل .

فمن أين علمناه ؟

إلا أن يكون بوضع جديد ، ولا دليل عليه .  
أو مجاز ، ولا فرق بين مجاز ومجاز .

ثم إن إجماع الأنبياء ، على إطلاق لفظ ، لا يقتضى أن يكون المراد منه ،  
ما هو موضوعه الحقيقي ؛ ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يداً ، وأنه على العرش  
استوى ، كما تواتر عن الأنبياء ، وعن نبينا .  
وليس المراد حقيقته بالضرورة .

فليكن هذا الإجماع كذلك ، وأن المتكلم مجاز في مخترع الكلام  
للاختصاص .

وأيضاً : إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية ، على خلاف



[٢٠٣] ولا خلاف بين أهل الملة ، في كونه تعالى متكلماً ، لكن اختلفوا .  
في تحقيق كلامه ، وحدوثه وقدمه .  
وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة ، وهما :  
كلام الله تعالى صفة له .  
وكل ما هو صفة له قديم .  
فكلام الله قديم .  
وكلام الله مركب من حروف وأصوات ، مرتبة متعاقبة في الوجود .  
وكل ما هو كذلك فهو حادث .  
فكلام الله تعالى حادث .  
اضطروا إلى القدح في أحد القياسين ، ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ، فمنع  
كل طائفة بعض المقدمات .  
فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى ، حروف وأصوات ؛ وهي قديمة .  
ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة ، فهو حادث .  
بل قال بعضهم : بقدم الجلد ، والغلاف .

---

الحقيقة . فكان من الواجب أن يبحث أولاً ، هل يجوز أن يكون لله صفة هي  
الكلام ؛ حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ ، تلك الصفة ، وهو  
لم يتكلم في ذلك .

والمانع ببرهانه ، قائم .

وحاصل الكلام : أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية ،  
إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبت البرهان .

ويأتي للكلام تنمة .

[٢٠٣] ولا خلاف الخ ] .

قلت : فما بالهم لم يقولوا ، بقدّم الكاتب ، والمجلّد ، وصانع الغلاف ؟  
وقيل : إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب ،  
واحترازا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسى .  
كما قال بعض الأشاعرة : إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ، ولا حال  
فى مصحف ، أو لوح .

وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه ، وإن كان المراد هو اللفظى ، رعاية  
للأدب ، واحترازا عن ذهاب الوهم ، إلى حدوث الكلام الأزلى .



والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه ، وأنه مؤلف من أصوات وحروف .  
وهو قائم بغيره .

ومعنى كونه متكلما عندهم ، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات فى الجسم ،  
كاللوح المحفوظ ، أو كجبريل ، أو النبي عليه السلام ، أو غيرهم ، كشجرة موسى .  
فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات ، صفة الله تعالى .



والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التى التزمها الحسابلة أشنع من  
مخالفة الدليل .

وأن ما التزمه المعتزلة ، من كون كلامه تعالى صفة لغيره ، وأن معنى كونه  
تعالى متكلما ، كونه خالقا للكلام فى الغير .

مخالف للعرف واللغة ،

ذهبوا إلى أن كلامه صفة له ، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة ، القائمة  
بذاته تعالى .

فهم منعوا أن كل ما هو صفة له ، فهو قديم .



والأشاعرة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط ، قائم بذاته تعالى ، قديم .  
فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات .  
[٢٠٤] ولا نزاع بين الشيخ ، والمعتزلة ، في حدوث الكلام اللفظي ،  
وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه .

---

شروع في تفصيل الكلام بعد إجماله .  
[٢٠٤] [ ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة . . . الخ ] .  
أقول هذا تحرير لمحل النزاع .  
وحاصله أن ليس النزاع في الكلام اللفظي ؛ فإنه حادث باتفاق .  
وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي .  
وأقول إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسي ، إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة  
على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وما يشبه ذلك .  
وهذه إنما تدل :

— على قدم الكلام اللفظي ، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط .  
— وعلى قدم اللفظي والنفسي معا ، إن كان حقيقة فيهما .  
فإن خصه بالنفسي ، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معني المشترك بدون موجب .  
فإن قال : إن موجهه هو استحالة قدم اللفظي .  
قيل - عليه - : لا بد من إثبات إمكان النفسي ، ولم يثبت بعد ، والمانع قائم  
ببرهانه ، على ما يزعم الخصم .  
ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم ، إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي ، وأنه  
هو المخلوق لله في المتكلم ، الرسول ، أو الشجرة ، أو ما يشبه ذلك .  
وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا .  
ولم نسمع أن معتزليا أقام برهانا على إحالة صفة لله تعالى ، هي منشأ لهذا الكلام  
اللفظي ، ليست بحرف ولا صوت ، ولا بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

[٢٠٥] وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة ،  
وأفرد في ذلك مقالة وذكر فيها أن لفظ « المعنى » يطلق .

تارة على مدلول اللفظ .

وأخرى على القائم بالغير .

والشيخ لما قال : الكلام هو :

« المعنى النفسى » .

فهم الأصحاب منه أن مراده به ، مدلول اللفظ ، وهو القديم عنده .

وأما العبارات ؛ فإنما تسمى كلاماً مجازاً ، لدالاتها على ما هو الكلام الحقيقى ،  
حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة ، على مذهبه ، ولكنها ليست كلاماً له تعالى حقيقة .



وهذا الذى فهموه ، له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم تكفير من أنكر كلامية  
ما بين دفتى المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة ، كونه كلام الله تعالى حقيقة .

وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة ،

وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى .

إلى غير ذلك مما لا يخفى فسادَه على المتفطنين ، فى الأحكام الدينية .

---

فلا ندرى أن خصوم الشيخ فى هذه المسألة من هم ؟

{ والظاهر بل المتعين من أصل النزاع ، إنما هو فى اللفظى ، وفرضه فى النفسى :

إما مجرد التجاء .

أو تنازل عن أصل المدعى ، وإثبات مدعى آخر ليس النزاع فيه .

[٢٠٥] [ وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ . . . الخ ] .

أقول : إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة فى اللفظى ، كما هو المعروف .

وقال : إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة .



فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى .  
فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا ، لـ « اللفظ » و « المعنى » جميعا ؛  
فإنما بذاته تعالى .

[ وهو المكتوب فى المصاحف ، المقروء بالأسن ، المحفوظ فى الصدور .  
والمكتوب غير الكتابة ، والمقروء غير القراءة . والمحفوظ غير الحفظ ] .  
[ ٢٠٦ ] وما يقال من أن الحروف والألفاظ ، مترتبة متعاقبة .

---

وأن الشيخ قال : الكلام هو المعنى النفسى .  
ولفظ [ المعنى ] يطلق على [ معنيين ] .  
الأول : ما هو مدلول اللفظ ، قام بالغير أم لا .  
والثانى : ما هو القائم بالغير سواء كان لفظا أم لا .  
وإن الشيخ يريد من [ المعنى ] ما هو الثانى ، أى القائم بالغير .  
يقال الكلام هو اللفظ . ومدلوله ، القائم بذاته تعالى ، أى اللفظ باعتبار دلالة على  
معناه ؛ فإن اللفظ إنما يسمى كلاما ، باعتبار أن يدل على شىء ، فلا بد من أخذ  
الدلالة فيه .

وأما إرادة المعنى الأول ، أى المدلول فقط ، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلاما  
ويلزم عليه مفسد كثيرة ، من تأملها وجدها من توهاماته - رحمه الله - التى لا يخفى على  
المتفطن عدم لزومها ، كقوله .

[ كعدم تكفير . . . الخ ] .

أى واللازم الذى هو عدم التكفير باطل ؛ إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين  
دفتى المصحف كلام الله حقيقة .

فيكون المتقدمون من الأشاعرة ، كفارا ، كما سينبه عليه الشارح ، وهذه خرافة سقيمة .  
[ ٢٠٦ ] [ وما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة . . . الخ ] .

فجوابه : أن ذلك الترتب ، إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة .  
والأدلة الدالة على الحدوث ، يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام ،  
دون نفس الكلام ، جمعابين الأدلة .  
وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين ، بالقبول .  
وقد قيل : إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية الإقدام .  
وبعضهم أنكره .

---

أقول : معارضة لدليل القدم ، بأن الحروف ألقاظ .  
والألقاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة .  
والأمور المتعاقبة ، لا يصح أن تكون بأسرها قديمة .  
— أما أولا : فلأن التعاقب ، يقتضى السباق واللاحق في الزمان ، وهذا مستلزم  
للحدوث بالضرورة .

وثانيا : أن الأمور غير القارة ، وجودها أدنى مراتب الموجودات ، فكيف صح  
الحكم بقدمها ؟ .

وجوابها : أن الألقاظ لا ترتب فيها ، بذواتها ، ولا تعاقب ؛ بل ذلك من حكم  
الآلة القاصرة ، وإلا فهي في عالمها المقدس عن التصور ، ولا ترتب زمانيا فيها ، ولا  
تعاقب ، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث ، إلا من حيث وصف القارىء  
والتلفظ ، والكاتب .

فلمتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات ، لا على حدوث نفس الألقاظ ، جمعابين الأدلة .



وأقول :

أولا : إذا كانت الألقاظ قديمة ، فكيف قام بها صفات الحوادث ، مع أنكم  
لا تجوزون قيام الحادث بالقديم ؟ وإلا عاد الكلام بدأ .  
وثانيا : ماذا أراد المصنف بـ [ اللفظ ] ؟ .

إن كان أراد به ما هو حقيقته ، أى الصوت المشتمل على الحروف الهجائية ، كما هو صريح دعواه ، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء - كما سمعت - ولا حقيقة له بدونه .  
والهواء جسم حادث ، فكيف قام به القديم .

وإن أراد به ما هو صورته ، المعلومة منه بعد حدوثه ، أو قبله ، فنقول :  
أولا : إنه ليس بلفظ حقيقة .

وثانيا : أنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف ، قديم ؛ أى ماهياتها الحاصلة فى العالم بها ، قديمة فى مرتبة العلم .

فإن كان قائلًا بارتسام صور المعلومات فى العالم ، فلا فرق بين القرآن وغيره .  
وإن لم يكن قائلًا بذلك ، محيلا له ، فلم جعل هذه كذلك ؟ حيث لا فارق .  
وثالثا : إن حصولها فى ذاته - مرتبة مجتمعة ، على ترتيبها ، كما يدعيه - مستلزم لتقدم البعض على البعض فى ذاته ، فيكون جسمانيا .

فإن كان يقول : إنها ليست مرتبة ، بل يعلم ترتيبها .  
فنقول : إن علم الترتيب ، لا يستلزم وقوع الترتيب فى العلم . بل تخيله يوجب ذلك فى التخيل ؛ فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له .

وأما دعوى ترتيب لا يتصور ، فهو خروج عن حد النظر .  
وإن كان يريد غير ذلك فليبينه ، حتى تسكلم فيه .  
وأىضا يرد عليه ، ما أورد بعضهم من أنه لا شك فى أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فىنا شخص القرآن ، وذلك بديهي ، إنكاره مكابرة .

فإن كان ذلك الشخص بعينه ، هو القائم بذاته تعالى ، يلزم :  
قيام الصفة الواحدة ، بمحلين متباينين ، وهو محال بالضرورة .

[ ٢٠٧ ] أما أولا : فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ، وليس بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق .

وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي ، وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ ، بضرب من التكلف .

وأما ثانيا : فلأن كون الحروف والألفاظ ، قائمة بذات الله تعالى ، من غير ترتب ، يفضى إلى كون الأصوات ، مع كونها أعراضا سيالة ، موجودة بوجودها تكون فيه سيالة . وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها .

وأما ثالثا : فلا أنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الألفاظ ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء ، وعدم اجتماعها ، بسبب قصور الآلة . فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة ، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ .

---

أو انتقال ما ، كان القائم بذاته تعالى ، إلينا ، وهو محال بالضرورة أيضا ، ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى .

وإن كان شخصا سوى القائم به تعالى :

فما قام بنا هو حادث .

وما قام بالله قديم .

وليس ما قام بنا هو ما قام به .

فيلزم عليه المفاصد التي ألزمها للمتقدمين .

[ ٢٠٧ ] [ أما أولا ... الخ ] .



وإن لم يوجب ، وكان ما يقوم بالقارى ، وما يقوم بذاته تعالى ، حقيقة واحدة ،  
والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه ، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ،  
كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى ، مجانسا لصفات المخلوق .

وأما رابعا : فلأن لزوم ما ذكره من المفسد ، وَهْمٌ ؛ فإن تكفير من أنكر  
كون ما بين الدفتين ، كلام الله ، إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر .  
أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله ، بمعنى أنه ليس في الحقيقة ، صفة قائمة بذاته  
تعالى ، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته ، فلا يجوز تكفيره أصلا .  
كيف . . . ؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة ، ما خلا المصنف وموافقيه .

وما علم من الدين ، من كون ما بين الدفتين ، كلام الله تعالى حقيقة ؛ إنما هو  
بمعنى كونه دالا ، على ما هو كلام الله حقيقة ، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى .  
وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين ؟ مع أنه خلاف ما نقله الأصحاب .  
وكيف يزعم أن هذا الجرم الغفير من الأشاعرة ، أنكروا ما هو من ضروريات  
الدين حتى يلزم تكفيرهم ؟  
حاشاهم من ذلك .

[ ٢٠٨ ] وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة على النسخ ، لا يمكن حملها على اللفظ ،  
بل ترجع إلى الملفوظ .

كيف ... ؟ وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ فيه باللفظ ، كما نسخ حكمه ، وبقيت تلاوته .

---

أقول : قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ ، عن قسى الوهم الموتره  
بأوتار الخيال .

ولا نطيل بانتقاد ما قاله . وعبارات الشارح ظاهرة .

[ ٢٠٨ ] [ وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة . . . الخ ] .

أقول ؛ من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع ؛ بأن بعضا منه قد ينسخ .

[٢٠٩] ولنا في تحقيق الكلام ، كلامٌ يتوقف على تمهيد مقدمة ، هي :  
أن مبدأ الكلام النفسى ، فينا ، صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ،  
على الوجه الذى ينطبق على المقصود .  
وهذه الصفة ضد الخرس ، وهى مبدأ الكلام النفس .

---

أى يحكم بعدم تلاوته .  
أو يحكم بزوال الحكم الذى كان قد دل عليه .  
فإن كان هذا النسخ ، يرجع إلى صفة من صفات التلفظ ، كما زعمته ، فذلك ،  
إن سُلّم في نسخ التلاوة ، لا يسلم في نسخ الأحكام ؛ فإن الأحكام ليست إلا من  
حيث تعلق الخطاب بالمحكوم .  
\_\_\_ والخطاب لا يزال ، مادام اللفظ موجودا من المخاطب .  
فإن كانت الألفاظ قديمة ، والخطاب بها أزلى ، والأزلى لا يمكن زواله ، فلا  
يزول حكمها لوجود التعلق ، مادام الخطاب .  
... وليس في الخطاب تقييد بزمان دون زمان ، وإلا لم يكن نسخا .  
\_\_\_ فيجب أن تكون الألفاظ حادثة ، وأنه يحدث لفظ للدلالة على حكم من الأحكام  
نقيضه زمن حدوثه ، ثم يأتى لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتى به الأول .  
... فالقول بقدوم الألفاظ ، يناقض حكم النسخ .  
وأما ما ذهب إليه الأصحاب ، فليس يلزم عليه مثل ذلك ؛ فإن النسخ يقع في  
التعلقات الحادثة .

والكلام الأزلى واحد ، لا أمر فيه ولا نهى ، حتى يتعلق به النسخ .  
[٢٠٩] [ ولنا في تحقيق الكلام ، كلام ... الخ ] .  
أقول : يريد أن يحقق الكلا بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه ، ولا  
يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه .

وهى غير العلم؛ فإنها قد تتخلف عن العلم؛ فإن كلام الغير معلوم لنا، فقد تعلق به علمنا، ولم تعلق به تلك الصفة منا؛ فليس كلامنا.

بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا، لا غير.  
وما رتبه غيرنا، فـهـر كلام الغير.

وإذا تمهد ذلك، فنقول. كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الأزلى، بصفته الأزلية، التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها.  
وهذه الصفة قديمة.

وتلك الكلمات المرتبة أيضاً، بحسب وجودها العلمى، أزلية أيضاً.  
بل الكلمات، والكلام مطلقاً، كسائر الممكنات، أزلية بحسب وجودها العلمى.  
وليس كلام الله تعالى، إلا ما رتبه الله تعالى بنفسه، من غير واسطة.  
والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى، حتى يلزم حدوثها.  
ولمّا التعاقب بينها فى الوجود الخارجى، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى.  
وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة، مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة، من كون كلام الله تعالى قائماً بغيره.

وعلى مذهب الكرامية، من كونه تعالى محلاً للحوادث.  
وعلى مذهب الحنابلة، من قدم الحروف والأصوات، مع بداهة تعاقبها وتجددها.  
وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمى الأشاعرة، من أن الألفاظ والحروف، ليست كلام الله تعالى، بل معانيها.

---

وتحقيقه: يتوقف على مقدمة يمهدها، وهى:

أنا نجد من أنفسنا:

تارة: أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص، نحتاج إلى ترتيبه أولاً، على النظم المقصود فى خيالنا، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا، ورتبنا، ولكن لا تتمكن من ترتيبه إلا بجهد ومشقة.

وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات - مع كونها من الأعراض  
السيالة - قائمة بذاته تعالى ، من غير ترتيب .

والترتيب فينا لقصور الآلة .

فإنه يؤدي إلى سفسطة ظاهرة .

ولا يلزم على ذلك مارتبه المصنف ، على متقدمي الأشاعرة ، من المحذورات ؛ فإن  
المتحدى به حينئذ ، كلام الله تعالى .

وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى ، يكون كإنكار كون ما بين أوراق  
ديوان الحافظ ، كلام الحافظ فيكون كفرا ، في حق القرآن .

إذ ليس معنى كون هذا المكتوب ، كلام الله ، إلا أن ذلك الكلام ، موجود  
بالوجود اللفظي .

واعل التأمل الصادق ، ممن رفض التعصب والجدال ، يشهد بحقيقة هذا المقال .

---

وتارة : تتمكن من ذلك بأدنى التفات .

فلنا صفة بها نرتب هذه الألفاظ في خيالنا ، تتقوى بالممارسة ونحوها ، وتضعف  
بما يقابل ذلك .

فتلك الصفة فينا ، هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا ، بحيث ينطبق على  
مقصود معين .

وهذه الصفة هي ضد الخرس ، فإن من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه ، لا  
يتمكن من النطق بوجه ؛ فإن التلفظ الخارجي ، مبني على التخيل الباطني .

ومن تمكن من ذلك ، تمكن من التلفظ ؛ إن لم يمنعه مانع اللسان .

فانخرس وضده معنيان . يقومان بالنفس ، لا باللسان .

[وهذه الصفة هي غير العلم ؛ فإنها لو كانت العلم ، الذي هو مبدأ الانكشاف ،

لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة ، كلاما نفسيا لنا ، وليس كذلك .



بل قد يحصل عندنا علم بالفاظ غيرنا المرتبة ، وليست كلاما نفسيا لنا بالضرورة.  
بل الكلام النفسى ، ما تحدثنا به أنفسنا ، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ،  
ومبدؤه ، من ذاتنا .

فكلامنا ، هو ما رتبناه فى خيالنا ، بأنفسنا .

ومارتيه الغير ، فهو كلام الغير .

إذا تمهد هذا فنقول : إن كلام الله <sup>ﷻ</sup> النفسى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى  
فى نفس ذاته الأقدس ، على حسب علمه الأزلى ، بصفته الأزلية ، التى هى مبدأ هذا الترتيب .  
وهذه الصفة قديمة .

وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود - أى وجودها فى ذاته - أزلية أيضا .  
وهذا الوجود فى الذات بالحقيقة ، من الوجودات العلمية .

وسائر الكلمات - والكلام الذى يوجد فى علم الخارج سواء كان هو مانسميه  
كلام الله ، أم لا - كسائر الممكنات ، أزلى بحسب الوجود العلمى أيضا .  
إلا أن كلام الله ، هو مارتيه الحق بذاته ، بدون توسط موضوع آخر يضاف  
إليه ، وكلام غيره ، هو مارتيه الحق ، على أنه صادر من ذلك الغير .

وتلك الكلمات فى وجودها ذلك ، ليست متعاقبة ، حتى يلزم حدوثها ؛ وإنما  
التعاقب بينها فى الوجود الخارجى .

وهى بحسب هذا الوجود الخارجى ، كلام لفظى حادث مخلوق ، ولكن يقال :  
إنه كلام الله ، من حيث انطباقه عليه .

كما يقال : إن زيدا الخارجى ، هو زيد المعلوم بعينه .

فقول الشيخ :

[ إن الكلام صفة بسيطة ] .

يريد مبدأ الترتيب ، كما أثبتنا ، وإن كان إطلاقا مجازيا ، كما هو ظاهر ، كإطلاق الكلام  
على الذى نسميه كلاما نفسيا ، وإنما هو صور خيالية ، أو علمية ، على وجه مخصوص .

. . . . .

واللوازم التي لزمّت على قول المتقدمين مندفعة ، لهذا الانطباق .  
هذا حاصل تحقيق هذا المحقق .



وأقول :

أولاً : يرد عليه ما قدمنا من أن تسمية [ النفسى ] كلاماً ، ليس إلا اصطلاحاً  
أو مجازاً ، كما يتبين من اللغة والعرف .

فاللوازم اللازمة ، على قول المتقدمين ، لازمة على هذا أيضاً .  
وثانياً : أن هذا المبدأ الذى بيّنه ، ليس له أثر سوى أثر القدرة ، ولم يذكر  
ما يميزه عنها .

غاية الأمر أنه أثر خاص ، لمبدأ عام ، وإن كان أثره قديماً ؛ إذ يجوز أن يكون  
بعض تعلقات القدرة قديماً فى هذا الموضع ، فليس أمراً زائداً على الصفات  
المتفق عليها .

وثالثاً : تفرقته :

— بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمى ، فى ذات الله .

— وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود .

— بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة .

— وكلام غيره ، ما كان بواسطة .

تفرقة بلا تعقل .

فإنه إن أراد الواسطة ، فى الترتيب العلمى ، فغير صحيح ؛ فإن الترتيب العلمى ،  
مبدؤه ما به الترتيب فى علم الرب .

ولاشئ يتوسط فى هذا الترتيب ، حتى لا يكون هناك إلا الله وحده ، وصفاته .

. . . . .

فلا فارق بين الكلمات التي للحوادث .

ولا التي ننسبها إلى الله .

وإن أراد الواسطة في الوجود الخارجى ، فذلك لامدخل له في الترتيب العلمى الذى به الكلام النفسى ، كلام .

بل يعود إلى قول المعتزلى من أن نسبة الكلام إلى الله ، من حيث إنه صادر عنه ، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره .

وأیضا نفى الواسطة في عالم الخارج ، غير صحيح ؛ فإن الخالق إنما يخلق الكلام ، على لسان رجل ، أو فى شجرة ، أو ما يشبه ذلك .

نعم نفى الواسطة - بمعنى العلم ، أو التفكير ، أو المعين مثلا - ثابت ؛ ولكن ليس ذلك ، بمثبت للفرقة فى القدم والحدوث ، أو ما يترتب على ذلك . فاستوى الكل فى نسبة الإيجاد .

غايته : بعضه بالأسباب الاعتيادية ، والبعض لا .

وهو قول المعتزلى أيضا .

وقد أورد على الشارح غير ذلك ، ولا حاجة إلى الإطالة لذكره .

❦

والحاصل : أن تحقيقه هذا ، ما أفاد إلا زيادة قول فى المسألة ، من غير فائدة .

والحق أن لاسبيل إلى القول بقدم الألفاظ .

ولا إلى القول ، بترتيب الألفاظ الخيالية فى ذاته تعالى ، مع الاختصاص باسم الكلام .

وليكن هذا محل وفاق بيننا .

وبين جميع الخصوم .

وأن ليس معنى القرآن ، أو الكلام ، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف ، المتفق على حدوثها .

وما ورد في النصوص ، من أنه غير [مخلوق] فمؤولة بغير [مخلوق] كما قيل .  
وما في إطلاقات النبيين ، من أنه تعالى متكلم ، فمؤول أيضا ؛ بأنه مجاز أو ما يشبهه .

وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته ، تكون منبعا لإفاضة هذه الأقوال ، المقدسة ، على النبيين ، عليهم الصلاة والسلام ، ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام ، وبها يطلق على الله متكلم ، على سبيل التجوز والتشبيه ، فذلك أمر يطلب بالبرهان .



وإن أحببت أن تسمع قليلا في ذلك ، فأقول :  
قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد ، وأنه لا يفيض إلا ما فيه صلاح عالم الإمكان .

ولا يصدر عنه العبث بالضرورة .

ومن البين أن ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر ، من خارج أو داخل ، فليكن ذلك ناشئا عنه ، لوصف المحبة المشار إليه بقوله :  
[ فأحببت أن أعرف ] .

فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ ، لفيض كل خير ، على عالم الاستعداد ، في كل حقيقة بما يليق بها .

وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها ، بالضرورة ، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها .



[ ٢١٠ ] [ وأسماء الله تعالى توقيفية ]

أى لا يجوز إطلاق اسمٍ عليه ، ما لم يرد به إذن الشارع .  
قال فى المواقف وشرحه .

[ ليس الكلام فى الأسماء الأعلام الموضوعية فى اللغات .

---

ولما كان بلوغ نوع الإنسان ، إلى حقيقة كماله ، فى جميع مراتبه الثلاثة به ، مرتبا على ما أودع الحق فيه ، من حقيقة الاختيار التى منشأ تحققها العلم بالغايات .  
وذلك العلم لا يكون له إلا برشد حقيقى ، له تطلع تام إلى سر الحق ، فيفاض عليه ما فيه إرشاد هذا النوع ، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذى هو النبى الصادق .

فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه ، ذلك الوصف الحقيقى ، القائم بذاته ، الذى هو الحب الحقيقى ، لمفيض ما فيه الصلاح الحقيقى لجملة العالم .  
وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل فى هذا الوصف .  
وأن تلك الصفة أزلا وأبدا ، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك ، بدون لزوم ما يوجب اعتراضا .

وأنها ليست بأمر ولا نهى ، ولا غيرها .  
وإنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة .  
نم اختصاص اسم الكلام ، من بين سائر الآثار ، بالإطلاق على تلك الصفة ، لما أنه الموصل إلى حقيقة المعرفة . التى هى غاية كل ذرة ، فى عالم الوجود ، على ما أشير إليه فى حديث الحب المتقدم

وهذا قول مجمل : فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب ، بل تحته سر عجيب ، فأدخل يدك فى جيبك تخرج آية أخرى ، فافهم .

[ ٢١٠ ] [ وأسماءه تعالى توقيفية . . . الخ ] .

وإنما النزاع في الأسماء ، المأخوذة من الصفات والأفعال .

فذهب المعتزلة والكرامية ، إلى أنه إذا دل العقل ، على اتصافه تعالى بها ، جاز الإطلاق عليه تعالى ، سواء ورد بذلك الإطلاق ، إذن الشارع ، أو لم يرد . وكذلك الحال في الأفعال .

وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا :

كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ، جاز إطلاقه عليه ، بلا توقيف ؛ إذا لم يكن إطلاقه موها ، لما لا يليق بكبريائه .

فمن ثم لم يجوز أن يطبق عليه تعالى ، لفظ [ العارف ] : لأن المعرفة قد يراد بها علم ، يسبقه غفلة .

ولا لفظ [ الفقيه ] لأن الفقه فهم غرض التكلم من كلامه ، وذلك مشعر بسابقة الجهل .

ولا لفظ [ العاقل ] لأن العقل علم مانع عن الإقدام ، على ما لا ينبغي . مأخوذ من [ العقل ] .

وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعو الداعي إلى ما لا ينبغي .

ولا لفظ [ الفطن ] لأن الفطنة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع ، فتكون مسبقة بالجهل .

ولا لفظ [ الطيب ] لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب .

---

أقول : فصل القول في المسألة ، أن إطلاق الأسماء المفهمة نقصا بيادى النظر ، ممنوع إلا إذا ورد الشرع بها .

ثم لا يقاس عليها في الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف .

كاسم [ الصبور ] الذى يفهم تحمل المشاق مثلا .

فإذا ورد الشرع بإطلاقه ، جاز ، ووجب تأويله .

إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ في حقه تعالى .  
وقد يقال : لا بد مع نفي ذلك الإيهام ، من الإشعار بالتعظيم ، حتى يصح  
الإطلاق بلا توقيف .

وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه ، إلى أنه لا بد من التوقيف ، وهو المختار ،  
للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا ، لعظم الخطر في ذلك .  
فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ، بمبلغ إدراكنا ، بل لا بد من الاستناد  
إلى إذن الشارع [ .  
اتهى .

قلت : وذهب الإمام الغزالي ، إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به ، على  
طريق التوصيف دون التسمية ؛ لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها ، فيجوز عند  
ثبوت المدلول ، إلا لما منع ؛ بخلاف التسمية ؛ فانها تصرف في المسمى .

---

ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه .

وأما الألفاظ التي لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها ، شائبة النقص ،  
فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج .  
ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك على ما شاءوا كيف ... ؟ ولنا أن نستدل على  
إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق ، يطلق عليه ، وإن هذا  
إلا تسمية .

وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية .  
وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات ؛ وقصور في الاطلاع ، كيف ... ؟  
ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن  
التأويل في بعضها بالتوصيف ، لم يمكن في الآخر .  
ك [ ديو ] في الفرنسية .

[٢١١] ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم ، ومن يجرى مجراها .

وهو تعالى منزّه عن يتصرف فيه .

هذا كلامه ، ويشكل ذلك بلفظ .

[ ٢١٢ ] خدای وتکری ، وأمثالها ، في سائر اللغات ، مع شيوعها من غير تكبير .

[ ٢١٣ ] اللهم إلا أن يقال : إن لفظ خدای ، معناه خود اينده . أى الموجود بذاته .

وحينئذ يكون مراد فالواجب الوجود كما ذكره الإمام الرازي ، في بعض تصانيفه .

[ ٢١٤ ] ويقال بمثل ذلك في سائر أسمائه ، بحسب سائر اللغات ، إن أمكن .

وأما إطلاق واجب الوجود ، وصانع العالم ، وأمثالها ، فالظاهر أنه بطريق التوصيف ،

لا بطريق التسمية .

و [ دثو ] في الهندية .

و [ ايزد ] و [ يزدان ] في الفارسية .

فإنها عند أهل اللغة أعلام ، على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه

[ ٢١١ ] [ ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . الخ ] .

أقول : ماذا يصنع هذا الفاضل ، في الأعلام التي بالغلبة ، والتي وضعها قوم

ابتداء لتعارفهم .

[ ٢١٢ ] [ خدای وتکری ] بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة .

والأول ، أى خدای ، اسم الله بالفارسية .

والثاني ، أى تكري ، اسمه بالتركية .

[ ٢١٣ ] [ اللهم إلا أن يقال . إن لفظ « خدای » معناه « خود اينده » . . . ]

أى الموجود بذاته .

« خود » بالفارسية « النفس » و « اينده » اسم قاعل من « امدن » بمعنى

« المجيء » أى آت بذاته .

[ ١١٤ ] [ ويقال بمثل ذلك . . . الخ ] .



[والمعاد] أى الجسماني ؛ فإنه المتبادر عند أهل الشرع ؛ إذ هو الذى يجب الاعتقاد به ، ويكفر من أنكره [حق] بإجماع أهل الملل الثلاث .  
وبشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل ،  
كقوله تعالى :

« أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ، فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ .  
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟  
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .  
قال المفسرون : نزلت هذه الآية فى أبى بن خلف . خاصم النبي صلى الله عليه وسلم ، وأتاه بعظم قد أرمى وبلى ، قبضه ففتته بيده ، وقال :  
يا محمد ، أترى الله يحيى هذا بعد ما أرمى ؟

فقال صلى الله عليه وسلم - (نعم ويبعثك ، ويدخلك النار)  
وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ؛ ولذلك قال الإمام :  
الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ، وبين إنكار الحشر الجسماني .

[٢١٥] قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، وبين الحشر الجسماني أيضاً .

لأنه لا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، وبين الحشر الجسماني .  
من أين أتى له أن فى كل لغة هذا النحت ، والقلب ، موجود ؟  
[٢١٥] قلت : ولا القول بقدم العالم . . . الخ .

أقول : أى ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما بينه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع ، وبين الحشر الجسماني .  
لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا

لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا ،  
أبدانا غير متناهية في إمكانية غير متناهية .

وقد ثبت تناهى الأبعاد بالبرهان ، و باعترافهم  
[ تحشر الأجساد ، وتعاد فيها الأرواح ] .

بإعادة البدن المعلوم بعينه عند بعض المتكلمين ، بل أكثرهم .

أو بأن يجمع الأجزاء المتفرقة ، كما كانت أولا ، عند بعضهم ، وهم الذين ينكرون  
جواز إعادة المعلوم ، موافقة للفلاسفة ، وهم يدعون بداهة استحالة ، و يزعمون أن  
إقامة الدلائل للتنبيه عليها .

التقدير ، أى تقدير قدم النوع ، فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ، حيث  
لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، ببدن .  
بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد ، لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية ؛  
فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية ، تفتقر إلى امتداد غير متناه ، وقد قام البرهان على بطلان  
عدم تناهى الأعداد ، وقرر أيهم عليه ، أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم  
القول بالحشر الجسماني .

فيتحتم منهم إنكاره .

ومنكره كافر

فهم كفار .



أقول : لا بد من

أولا : أعجب لهذا المحقق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع

أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس

[ ٢١٦ ] منها ما ذكره ابن سينا ، في التعليقات :

« إنه إذا وجد الشيء وقتنا ما ، ثم لم يعدم ، واستمر وجوده في وقت آخر .

وعلم ذلك ، أو شوهد .

علم أن الوجود واحد .

وأما إذا عدم ، فليكن الوجود السابق [ ١ ] .

واحتج على ذلك في كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك ، الجم الغفير منهم .  
والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي ، لم يكن يكن مصرحاً في أقوالهم .  
وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني ، وصرحوا بقدم الأنواع ، على مازعمه ، فهم بالحشر مؤمنون ، وما ألزمه عليهم ، لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثا : لم لا يصح الجمع ، بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه الذي لا مجال للرأى فيه ، ولا يعلم معناه فنؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه ؟ وما كفيته ؟ بل كما أراد القائل إجمالا ، كما في سائر التشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما .  
وواعجبا !! كيف إن الشارح فيما تقدم في مسألة الوعد والوعيد ، قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد ، والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ، كانه العالم يحكم ما يريد .

ورابعا : أن هذا الشارح قال في رسالته « الزوراء » بقدم العالم بالشخص ، فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، في هذا الكتاب ؟ .  
فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة ، وكأني أرى الشارح خاقدا يقوده غير .

[ ٢١٦ ] [ منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات . . . الخ ] .

أقول : ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة إعادة المعدوم ، برهانا متينا .

وليكن المعاد الذي حدث [ ب ] .

وليكن المحدث الجديد [ ح ] .

وليكن ( ب ) ك [ ح ] .

في الحدوث ، والموضوع ، والزمان ، وغير ذلك ، ولا يخالفه إلا بالعدد .

فلا يتميز [ ب ] عن [ ح ] .

في استحقاق أن يكون [ ا ] منسوباً إليه دون [ ح ] .

فإن نسبة ( ا ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه ، إلا في النسبة التي ينتظر ، هل يمكن أن يختلفا فيها ، أولاً يمكن ؟ .

لكنهما إذا لم يختلفا فيها ، فليس أن يجعل لأحدهما ، أولى من أن يجعل للآخر .

فإن قيل : إنما هو أولى لـ [ ب ] دون [ ح ] لأنه كان لـ [ ب ] دون [ ح ] .

فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب في بيان نفسه .

بل يقول الخصم : إنما كان لـ [ ح ] .

تحقيقه : أنه لو انعدم شيء بالعدم الصرف ، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده

بالكلية ، فأعادته ليست إلا إيجاداً من العدم الصرف

( وما يوجد من العدم الصرف ) ليس أولى به ، أن ينسب إلى وجود آخر قد كان ،

من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع .

فالحكم بأنه معاد ، ترجيح بلا مرجح .

إن قلت : إن مشابهته للوجود الأول على وجه ، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت

بينهما إلا بالزوال في السابق ، والإيجاد في اللاحق ، ترجح أنه معاد الأول ، لا مخترع .

قلت : إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجوداً من العدم الصرف ، فليكن مبتدأ

مماثلاً للوجود الأول ؛ إذ قد جوزت إيجاد المماثل التام ، فلا ترجيح .

وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه ، أخذاً من سلفه ،

فافهم فليست أطيل في بيان البدييات .



٢١٧ [ بل إذا صح مذهب من يقول : « إن الشيء :

يوجد فينعدم ، من حيث هو موجود .

ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ، ولم ينعدم من حيث هو ذات .

ثم أعيد إليه الوجود .

أمكن أن يقال بالإعادة ، إلى أن يبطل من وجوه أخرى .

وإذا لم يسلم ذلك ، ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ، ذاتا ثابتة ، لم يكن أحد

الحادثين ، مستحقا لأن يكون له الوجود السابق ، دون الحادث الآخر . بل :

إما أن يكون كل منهما معادا .

أولا يكون كل واحد منهما معادا .

وإذا كان المحمولان الاثنان ، يوجبان كون الموضوع لهما ، مع كل واحد منهما ،

غير نفسه مع الآخر .

فإن استمر موجودا واحدا ، وذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد

القائم ، موجودا ، أو ذاتا ، شيئا واحدا .

وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين .

فإذا فقد استمراره في نفسه ، ذاتا واحدة ، بقيت الاثنيتان الصرفة ، لا غير «

هذا كلامه .

---

٢١٧ [ بل إذا صح . . . الخ ] .

أقول : هذا بيان أن القول بجواز إعادة المعدوم ، يصح على قول من قال :

إن للمعدوم ذاتا ثابتة ، يعرض لها الوجود ويزول عنها ، وهي هي ، فالذات لا

تختلف ذاتيتها ، في حال الوجود ، أو العدم .

فيصح أن يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانيا بدون لزوم محال .

فيجوز الإعادة ، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى .

أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعلوم ، فما تسميه معادا ، لا يكون أولى بكونه معادا ، من أن يكون الحادث الابتدائي ، أيضا معادا .

بل إما أن يكون كل منهما معادا .

وإما أن يكون كل منهما مبتدأ .

ولمّا استشعر أن يقال : لو سلّم قول القائل بثبوت ذات المعلوم ، لم يصح القول بإعادة المعلوم أيضا ؛ فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارئ ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معادا .

فإن حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعلوم ذات ثابتة .

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المتغايران يوجبان كون الموضوع لهما ، مع واحد منهما ، غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما :

إن استمر موجودا واحدا ، أو ذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم . حال كونه موجودا .

وحال كونه ذاتا ثابتة .

شيئا واحدا ، أى يحكم العقل بأنه واحد .

وإن كان بحسب اعتبار المحمولين ، شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتبارى لا يضر بوحدة الذات ، التى الكلام فيها .

أما إذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشارا إليه بوجه ، ثم حمل الوجود على ثانية وجدت من عدم بحت ، فما بقى إلا اثنيّة صرفة ، ذاتا واعتبارا .

إذ كان كل واحد مخترا أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سلّم قول من قال : بثبوت الذات فى العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتبارى لا يضر الوحدة .

أ [٢١٨] وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم في الخارج ، يبقى في نفس الأمر ، بحسب وجوده في الذهن ، فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ، كما لو كان ثابتاً في العدم .  
ووجه التفصي أن الموجود في الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية .

واتحادها مع الوجود الخارجي ، بمعنى أنها بعد التجريد ، عينه ، فليست إياه مطلقاً بالفعل .

وأيضاً كما أن المعدوم موجود في الذهن ، كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضاً .  
فليست نسبة الوجود الثاني ، إلى المعدوم السابق الوجود ، أولى من نسبته إلى المبدأ المفروض ، فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق .

---

بخلاف ما لوقيل : بعدم ثبوت الذات في العدم ، فإنه يختلف الذاتان .  
فالدليل داليل واحد ، كما هو المتبادر من عبارة الشارح ، لا دليلاً كما زعموا .  
[٢١٨] [وربما يخالج الأوهام . . . الخ] .  
أقول : هذا وهم نشأ من أنه إذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم ، صح القول بإعادته وجوابه .

حاصل الوهم : أننا ، وإن نقل : بثبوت ذات للمعدوم في العدم ، ولكن نقول بالمحفاظ وحدته الشخصية في نفس الأمر ، بسبب وجوده الذهني الخيالي ؛ فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية ، بحيث لو كانت في الخارج ، لكانت عين تلك الأشخاص ، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور ، ويرد عليها الوجود ، بدأ وإعادة ، كما لو كان له ذات في العدم ، فلا يلزم عدم التبريح في النسبة .  
وحاصل الجواب : أنه إنما يتم القول بصحة الإعادة ، لو كان :  
معروض الوجود الأول .  
والعدم .

## والوجود الثانى.

شخصا واحدا ، بحيث لا يختلف أصلا ، أو يختلف اختلافا لااعتبارله فى الشخصية ، كالاختلاف بالمحمول ، على ما سبق .

والصور الذهنية ، سواء كانت خيالية ، أو غير خيالية ، ليست هى الشخص الخارجى بعينه بالذات ؛ فإن الوجود فى الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية الذهنية ، أى الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ، فيستحيل أن يكون الشخص الخارجى بعينه ، وإلا لزم أن يكون شخص واحد ، متعينا بتعيينين : ذهنى ، وخارجى . وأن يكون شخص واحد ، متعينا بتعين العرض ، وتعين الجوهر ، معا . وهو باطل بالبداهة .

فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعيينين ، قد زال التعين الآخر ، فيزول التعين الخارجى للصورة ، حتى يعترضها التعين ذهنى . وكذا ذهنى ، فتكون الصورة الذهنية ، غير الشخص الخارجى بالشخص . واتحادها معه — كما هو المشهور على لسان القوم — إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهنية ، لصح أن تكون متعينة بتعيينه عند الوجود فى الخارج ، فتكون عينه ، فليست إياه بالفعل مطلقا .

ولكن بعد تجريدها عن الغواشى الذهنية ، وصيرورتها مطلقة ، حتى عن الإطلاق ، ثم ضم الوجود الخارجى إليها ، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية ، من حيث هو شخص موجود ، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك .

✽

وحاصل الكلام: أن الشخصية والتعين للخارجيات، ليست إلا الوجود الخارجى؛ فإذا زال زالت كما تقدم بيانه ، فى بحث العلم .



وإلا فالصورة - خيالية كانت ، أو غيرها - عند نسبتها إلى الخارجيات ، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير ، في عالم الخارج .

ويشهد لذلك مايفعله مهرة المصورين ، من جعل صور كثيرة ، تحاكي صورة واحدة ، بحيث لا امتياز بينها ، إلا بمباينة الوجود ، اللهم إلا عند حضور المادة .

فذلك هو اعتبار الوجود فتفكر ، فمن ثم صح للشارح أن يقول :

[ وأيضاً كما أن ... الخ ] .

وحاصله : أن تلك الصورة الذهنية ، تكون حاكية عما فرضناه ، مبتدأ مما تلا لزيد ، بآتم المماثلة ، فيعود عدم الترجيح ، فكأنه قال :  
أولاً : لا انحفاظ .

وثانياً : عدم الترجيح لازم .

ولدقة المطلب ، قال الشارح :

[ فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق ] .

وقد خفي مقصده هذا ، عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح ، فبعدوا عن الغرض في كلامهم ، وخلطوا كثيراً .

وقد أجابوا عن الوهم أيضاً ، بأن الكلام في جواز إعادة المعدوم ، في الخارج ، بوجود خارجي كان له .

أو لمعدوم في الذهن ، بوجود ذهني كان له .

فلا بد من انحفاظ ذات كل ، في كل ؛ وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجي ، والانحفاظ الذهني ؟ .

ولا بأس بهذا الجواب أيضاً للتأمل .

٣٧ [ ٢١٩ ] ومنها أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ؛ فإن الوجود سابقا ولا حقا ، شيء واحد .

وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد .  
واستحالته أول المسألة .

ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا ، عبارة عن كون وجود الشيء الأول ، متقدما على وجود الشيء الثاني .

واعتبر ذلك بالدور ؛ فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، بمعنى أن يكون وجوده مثلا ، متقدما على وجود نفسه .

فلو أعيد المعدوم ، لزم تقدمه بالوجود على نفسه .

فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه ، تقدما ذاتيا — كما يلزم في الدور —  
يحكم ببطلان تقدمه على نفسه ، تقدما زمانيا .

وإذا استحال إعادة المعدوم ، تعين الوجه الثاني ، وهو أن تكون الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة ، وتأليفها ، كما كانت أولا .

---

[ ٢١٩ ] [ ومنها : أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم . . . الخ ] .

أقول : ببرهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدوم .

حاصله : أن الوجود في الحالتين شيء واحد ، فلو تخلل بين الوجودين عدم ، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه .  
واستحالته بديهية .

وأورد على هذا ، أن اللازم تخلل عدم ، بين وجودين لشيء واحد ، وهو أول المسألة ، وأخذ استحالته في الدليل مصادرة .

وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء ، مطلقا — أي بالذات ، أو بالزمان — عبارة عن كون وجود الأول ، متقدما على وجود الثاني ، بحيث يكون وجود الثاني ، منعذما في مرتبة وجود الأول ، أو زمانه .

[٢٢٠] لا يقال . لو ثبت استحالة إعادة المعدوم ، لزم بطلان الوجه الثاني أيضاً ؛ لأن أجزاء البدن المشخص ، كبدن زيد مثلاً ، وإن لم يكن له جزء صوري ، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص ، وشكل معين .  
فإذا تفرق أجزاءه ، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان ، لم يبق بدن زيد .  
ثم إذا أعيد :  
فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل ، بعينهما .  
أولاً .

---

فلو قلنا : بإعادة المعدوم ، لزم كون الشيء موجوداً ، قبل كونه موجوداً .  
وكما يحكم العقل باستحالة ذلك ، في الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء على وجوده ،  
تقدماً ذاتياً .  
يحكم باستحالته في الإعادة المستلزمة :  
لوجود الشيء ، قبل وجوده .  
وتقدم وجوده على وجوده ، تقدماً زمانياً ، كما هنا .  
وإلا لجاز الدور أيضاً ، بأن يكون شيء واحد ، معدداً لنفسه ، بأن يكون وجوده  
موقوفاً على عدمه ، بعد وجوده .  
فيجب أن يوجد فينعدم ، ويكون ذلك جزءاً علة وجوده الثاني ، فيلزم توقف  
الشيء على نفسه بالذات ، وهو الدور .  
ويكون منه سفسطة عظيمة .



ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم ، أنه لو جاز ذلك ، لم يحصل لنا القطع بأن  
شيئاً من الأشياء ، مبتدأ ، لجواز أن يكون قد وجد ، ثم انعدم صرفاً ، ثم وجد بكبريات كثيرة .  
[٢٢٠] [ لا يقال : لو ثبت . . . الخ ] .

وعلى الأول : يلزم إعادة المعدوم .

وعلى الثانى : لا يكون المعاد بعينه ، هو البدن الأول ، بل مثله ، وحينئذ يكون تناسخا .

ومن ثم قيل :

« مامن مذهب ، إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ » .

لا نقول : إنما يلزم التناسخ ، لو لم يكن البدن المحشور ، مؤلفا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول .

وأما إذا كان كذلك ، فلا يستحيل إعادة الروح إليه ، وليس ذلك من التناسخ . وإن سمي مثل ذلك تناسخا ، كان مجرد اصطلاح ؛ فإن الذى دل على استحالة الدليل ، تعلق نفس زيد ، ببدن آخر ، لا يكون مخلوقا من أجزاء بدنه .

وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها ، مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق ، فهو الذى نعينه بالحشر الجسمانى .

وكون الشكل ، والاجتماع ، بالشخص ، غير الشكل الأول ، والاجتماع السابق ، لا يقدح فى المقصود ، وهو حشر الأشخاص الإنسانية ، بأعيانها .

فإن زيدا مثلا شخص واحد ، محفوظ وحدته الشخصية ، من أول عمره إلى آخره ، بحسب العرف والشرع ؛ ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا ، بعد التبدل ، بما لزمه قبله .

فكما لا يتوهم أن فى ذلك تناسخا ، لا ينبغى أن يتوهم فى هذه الصورة أيضا .

وإن كان الشكل الثانى ، مخالفا للشكل الأول ، كما ورد فى الحديث :

« إنه يحشر المتكبرون ، كأمثال الذر .

---

أقول : معارضة ، لتجويز الحشر الجسمانى ؛ عن تفريق .

حاصلها : لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضا .

وذلك لأن زيدا ، إنما يعاد ، على أنه زيد ، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه

الداخلة فى شخصيته ، التى من جملتها جزؤه الصورى ، الذى ينعدم بتفريق الأجزاء .



وإن ضرس الكافر مثل أحد .

وإن أهل الجنة جرد ، مرد ، مكحولون » .

\*\*\*

والحاصل أن المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس إلى بدن ، هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف .

ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تقدح في الوحدة ، بحسب العرف والشرع .  
ولا تقدح في كون المحشور ، هو المبدأ . فافهم ذلك .

---

فلو أعيد بجميع ما هو به زيد ، لأعيد هذا الجزء الصوري أيضا ، وقد كان أنعدم ، فيلزم إعادة المعدوم .

\*\*\*

فإن قلت : لانسلم أن للمعدوم جزءاً حقيقياً نسميه بالصورة ، حتى ينعدم ولا يعاد .  
بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء ، والهيئة اعتبار عقلية .  
قلت : إن لم يكن جزء صوري ، فلا محيص لك عن أن تقول : بأن بدن زيد ، ليس بدن زيد ، بما هو مجرد الأجزاء ، على أي تركيب ، .  
بل لا بد أن يكون على تركيب خاص ، وشكل معين .  
وذلك بديهى .

فإذا تفرقت الأجزاء ، فلا محالة زال الاجتماع ، والترتيب ، والشكل .  
فإن أعيد الاجتماع الأول ، والترتيب والشكل الأولان ، فهذا هو إعادة المعدوم ، وقد بطلت .

وإن لم تعد ، بل تركبت الأجزاء ، على ترتيب وشكل ، سوى الأول ، ضرورة  
تغاير الاجتماعين ، فليس المعاد هو الأول ، بل ما يشبهه قد وجد .  
وتعلق النفس به ، تعلق بغير بدنها الأول . وهو تناسخ .

ومن ثم قيل :

[ مامن مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ ] .

[ ٢٢١ ] واعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ، ويكفر منكره .  
وأما المعاد الروحاني ، أعني التذاذ النفس بعد المفارقة ، وتألمها ، بالذات والآلام  
العقلية ، فلا يتعلق التكليف باعتقاده ، ولا يكفر منكره . ولا منع شرعا ولا عقلا  
من إثباته .

قال الإمام في بعض تصانيفه :  
« أما القائلون بالمعاد الروحاني ، والجسماني ، معا ؛ فقد أرادوا أن يجمعوا بين  
الحكمة والشرعية ، فقالوا :  
دل العقل على أن سعادة الأرواح ، بمعرفة الله تعالى ، ومحبته .  
وأن سعادة الأجسام ، في إدراك المحسوسات .

---

والمراد أكثر المذاهب .



وحاصل الجواب : أنا لا نعني من الحشر الجسماني ، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة  
الأصلية ، وتحلها الحياة ، وإن اختلف الترتيب ، بالشخص .  
فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول ، فزيد هو زيد ، لغة وشرعا ، وهو الظاهر ،  
ولا يكون تناسخا محالا ، إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح ، وإلا فيلزم  
التناسخ في كل ما زاد عمره ، عن عشر سنين .  
فإنه قد وقع الاتفاق ، على أنه في كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التي  
قد كانت في أول العمر ، ويحدث بدن آخر ، مع أن هذا لا يعد تناسخا ، بإجماع  
النافين للتناسخ ومثبتيه .

بل يلزم التناسخ في كل يوم صحة بعد مرض ، وعكسه ، بل في كل يوم ، لتحقيق  
تطايير الأجزاء البدنية ، وتجدد مثلها في كل حين .  
فالمجموع المتجدد ، غير المنعدم .

[ ٢٢١ ] [ واعلم أن المعاد الجسماني . . . الخ ] .

والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة ، غير ممكن ؛ لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس ، لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية . ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية . وإنما تعذر هذا الجمع ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم ؛ فإذا فارقت بالموت ، واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت . فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولا شبهة في أن هذه الحالة ، هي الغاية القصوى من مراتب السعادة » .



قلت : سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحاني ، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة .

فإثباته ليس من المسائل الكلامية .

وهذا ، كما أن الرئيس أبا علي - مع إنكاره المعاد الجسماني - على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد ، وبالغ فيه ، وأقام الدليل - بزعمه - على نفيه ، قال في كتاب « النجاة » و « الشفاء » .

« إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته ، إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث . وخيراته وشروره ، معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحقبة التي أتانا بها سيدنا محمد ، عليه الصلاة والسلام ، حال السعادة والشقاوة ، التي بحسب البدن .



ومنه ما يدرك بالعقل ، والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالقياس ، إلى نفس الأمر .

---

أقول : أي كون الأرواح تلتذ في عالم آخر ، سماه الشرع الدار الآخرة ، بلذة جسمانية من الأكل والشرب ، وما يشبه ذلك .

وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن . . . » .



وسياق هذا الكلام ، مشعر بأن إثباته للمعاد الجسماني ، ليس من حيث الحكمة ، بل من حيث الشريعة ؛ فإن التمسك بالدليل النقلي ، ليس من وظائف الفلسفة ، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكيمة .

بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة .



[ وكذا المجازاة والمحاسبة ] .

لظواهر النصوص المتكثرة ، المشعة بالجزاء والحساب .  
والحكمة في الحساب ، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد ، أن تظهر فضائل  
المتقين ومناقبهم ، وفضائح العصاة ، ومثالبهم .  
على أهل العرصات ، تنميًا لمسرة الأولين ، وحسرة الآخرين .



[ والصراط حق ] .

لنصوص الشائعة في الكتاب والسنة ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ،  
أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين .  
وعلى ذلك ، حمل قوله تعالى :  
« وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا » .

وأنكره كثير من المعتزلة : — منهم القاضي عبد الجبار — متمسكين بأنه لا يمكن  
العبور على مثل ذلك .

---

وأن تلك الأجسام التي بسببها تحصل تلك اللذائذ ، أجسام نالت تعلق الروح  
بها ، في الدنيا ، يجمعها الله بعد تفرقها ، يحييها بعد موتها ، كما قال :



فإيجاده عبث  
وإن أمكن ، ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة .  
ورد بأن العبور عليه ، أمر ممكن ، بحسب الذات .  
غايته أنه محال عادي ، والأنبياء ، والأتقياء ، يجوزون عليه من غير  
تعب ، ونصب .

فمنهم كالبرق الخاطف .  
ومنهم كالريح الهابة .  
إلى آخر ماورد في الحديث .



[ والميزان حق ] .

وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال .

---

[ يجب اعتقاده شرعا ، ويكفر منكره ] .

فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائد الجسمانية ، على وجوه أعلى مما يعقله  
العوام واستندوا في ذلك للشرع أيضاً ، فلا يصح الحكم بتكفيره ، إذ قد آمن  
بالشرع ومافيه .

غايته : قامت القرائن ، عنده ، على ما لم تقم عليه عند غيره .

فاختلفت الأفهام ، لاختلاف المشارب .

وعبارة الشارح ظاهرة ، غنية عن الشرح .

والله أعلم بحقيقة الحال .

إلى هنا انتهى بنا سير الفكر ، فوقف القلم ، والحمد لله ، حيث بالخير ، تم .  
وكان ذلك ، في أواخر ذي الحجة الحرام ، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف  
من الهجرة الحمديّة ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله ، وأصحابه .

وليس علينا البحث عن كيفيته ، بل تؤمن به ، ونفوض كيفيته ، إلى الله تعالى .

وقيل : توزن به صحائف الأعمال .

وقيل : تجعل الحسنات أجساما نوزانية ، والسيئات أجساما ظلمانية .

وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة :

وهي أن الأعمال أعراض ، وقد عدمت ، فلا يمكن إعادتها .

وعلى تقدير إعادتها ، لا يمكن وزنها .

وعلى تقدير إمكانه ، مقاديرها معلومة لله تعالى ، فوزنها عبث .

ووجه الاندفاع ظاهر .

والحكمة في الوزن ، مثل الحكمة في الحساب ، على أنه ليس يجب علينا بيان

وجه الحكمة ؛ فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض ، ولا يجب عليه شيء .



والميزان عند بعض السلف ، واحد ، له كفتان ، ولسان ، وساقان .

وروى في الحديث ، وذكره بلفظ الجمع ، في قوله تعالى :

« وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ » .

للاستعظام .

وقيل : لكل مكلف ميزان .



[ وَخَلِقُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ ] .

أى هما مخلوقتان الآن ، لقوله تعالى :

« أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ » .

« وَأَتَقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ » .

ولقصة آدم وحواء .

ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما  
والأكثر على أن الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش ؛ لقوله تعالى :  
« عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ » .  
وقوله عليه السلام :

« سقف الجنة عرش الرحمن » .

« وإن النار تحت الأرضين » .



وقالت المعتزلة : إنهما ليستا مخلوقتين الآن ، بل يخلقان يوم الجزاء ؛ لأنهما لو كانا  
موجودين .

فأما في عالم الأفلاك .

أو في عالم العناصر .

أو في عالم آخر

والكل باطل .

أما الأولان : فلا نه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين ،  
فكيف توجد الجنة والنار معا فيها ؟ .

وأما الثالث : فلا نه يستلزم الخلاء بينهما .

والجواب : امتناع الخلاء . وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة  
بجسم آخر .

قلت : إذا كانت الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث ،  
يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال .

وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح ،  
والحكمة في خلق الجنة والنار ، المجازاة بالثواب والعقاب ، وذلك غير واقع ، قبل  
القيامة ، إجماعا من المسلمين .

فلا فائدة في خلقهما الآن ، فيكون ممتعا .

والجواب : أنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا .

ولئن سلمنا ، فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة .

ولئن سلم ، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة ؛ إذ قد ورد في الحديث ، أنه يفتح للمؤمن في قبره ، باب إلى الجنة ، وللکافر باب إلى النار .

وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة ، والکافر يصل إليه المكروه من النار .

[ ويخلد أهل الجنة في الجنة ، و [ أما [ الکافر ] فيخلد [ في النار ] مطلقا .

وقال الجاحظ ، وعبد الله العنبري :

إن دوام العذاب إنما هو في حق الکافر المعاند ، دون المبالغ في الاجتهاد ، الساعي بقدر وسعه ، ولم يهتد إليه ، إذ لا تقصير منه ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

وفي « المنقذ » للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب .

والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين . على أن الکفار كلهم مخلدون في النار .

وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة .

بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية ؛ أو يعفى عنهم .

وأما الأطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين في النار ، لما روى أن خديجة رضي الله عنها ، سألت النبي صلى الله عليه وسلم ، عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية ، فقال : هم في النار .

وقيل : من علم الله منه الإيمان والطاعة ، على تقدير بلوغه ، ففي الجنة .

ومن علم الله منه الکفر والعصيان ، ففي النار .

قال النووي ، في شرح صحيح مسلم :

« الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة » .



وقالت المعتزلة : إنهم لا يعذبون ، بل هم خدام أهل الجنة ، لقوله تعالى :  
« وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » .

ولقوله تعالى :

« وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ » .

قلت : هذا الدليل لا يدل على كونهم ، خدام أهل الجنة ، فلا بد لهم من دليل آخر .

❖❖❖

[ ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار ] .

وإن مات بلا توبة ، خلافا للمعتزلة والخوارج .

[ بل يخرج آخرها إلى الجنة ] .

تفضلا لا وجوبا .

والدليل على عدم خلوده في النار ، قوله تعالى :

« فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ » .

والإيمان خير ؛ ورؤيته لا تكون قبل دخول النار إجماعا ، فتكون بعد خروجه ،

فلا يكون مخلدا فيها .

ولقوله عليه السلام :

« من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » .

والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة ، محمولة على المكث الطويل ، جمعا

بين الآيات ؛ فإن الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل ، أعم من أن يكون معه

الدوام ، أو لا .

❖❖❖

وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب ، ليس مؤمنا ولا كافرا .

وقالت الخوارج : إنه ليس بمؤمن - بل مرتكب الذنب مطلقا ، صغيرة كانت

أو كبيرة - كافر .

❖❖❖

واختلف العلماء ، في تعريف الكبيرة ، قليل :

ما قرن به حد . وهو قاصر .

وقيل : ما قرن به حد ، أو لعن ، أو تعزير ، أو وعيد ، بنص الكتاب أو السنة .  
أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة ، أو أكثر منه ؛  
أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين ، إشعارا مثل إشعار أصغر الكبائر .

كما لو قتل رجلا مؤمنا ، يعتقد أنه معصوم الدم ، فظهر أنه يستحق دمه .  
أو وطئ زوجته وهو يظن أنها أجنبية .

وقال الروياني ، من أصحاب الشافعي ، هذه الأمور :

وقتل النفس بغير الحق . والزنا . واللواط ، وشرب الخمر ، والسرقه ، وأخذ  
المال غصبا والقتل .

وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر .

وشرط في الغصب ، أن يبلغ دينارا .

وضم إليها شهادة الزور ، وأكل الربا . والإفطار في نهار رمضان بلا عذر .  
واليمين الفاجرة . وقطع الرحم ، وعقوق الوالدين ، والفرار يوم الزحف ، وأكل مال  
اليتيم ، والخيانة في الكيل والوزن . وتقديم الصلاة على وقتها ، وتأخيرها عن وقتها  
بلا عذر . وضرب المسلم بغير حق . والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم ، عمدا .  
وسب الصحابة ، وكتمان الشهادة بلا عذر . وأخذ الرشوة ، والقيادة بين الرجال  
والنساء . والسعاية عند السلطان . ومنع الزكاة ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر مع القدرة ، ونسيان القرآن بعد تعلمه . وإحراق الحيوان بالنار . وامتناع  
المرأة عن زوجها بلا سبب . واليأس من رحمة الله . والأمن من مكر الله . وإهانة  
أهل العلم وحملة القرآن . والظهار . وأكل لحم الخنزير .

وفي وجه تأخير صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها ، ليس بكبيرة . وإنما ترد الشهادة به لو اعتاده .



[ والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة ] .

والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم ، والستر عليه بعدم المؤاخذه .

[ جائز ] لقوله تعالى :

« إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » .

وليس المراد بعد التوبة ؛ لأن الكفر بعد التوبة أيضاً كذلك ، فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران ، وما أثبت له .



[ والشفاعة ] لدفع العذاب ، ورفع الدرجات [ حق لمن أذن له الرحمن ] من

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمؤمنين بعضهم لبعض ؛ لقوله تعالى :

« يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا » .

وقوله تعالى :

« مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ؟ » .



وعند المعتزلة ، لما لم يحجز العفو عن الكبائر ، بدون التوبة ، لم تجز الشفاعة له .

وأما الصغائر فمعو عنها عندهم ، قبل التوبة وبعدها ، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات .



[ وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأهل الكبائر من أمته ] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » .

وهو حديث صحيح . وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في إنكارهم الشفاعة ، لأهل

الكبائر ، مستدلين بقوله تعالى :

« وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ » .

وأجيب عنه بمنع دلالة على العموم ، في الأشخاص والأحوال .

والثمن سلم ، يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة .

[ وهو مشفع فيهم ] .

أى مقبول الشفاعة : قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الإنس والجن ، إلا أن

شفاعته في الكفار ؛ لتعجيل فصل القضاء ، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة .

وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات .

فشفاعته عليه السلام عامة ، قال الله تعالى :

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » .

[ ولا يُردُّ مطلوبه ] .

لقوله تعالى :

« وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى » .

ولما روى في الحديث :

« إن الله تعالى يقول له : اشفع تشفع ، وسل تعط » .

وهو صلى الله عليه وسلم ، لا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من

الآيمان ، من النار .

وهذا هو الشفاعة الكبرى ، الذي خص بعض العلماء ان مقام الحمد ، به .



[ وعذاب القبر ] .

للمؤمنين الفاسقين ، وللكافرين .

[ حق ] لقوله تعالى :

« النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ

أَشَدَّ الْعَذَابِ » .



وقوله تعالى ، على سبيل الحكاية :

« رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ » .

والمراد بـ [الإماتتين] و [الإحياءين] [الإماتة الأولى ، ثم الإحياء في القبر . ثم الإماتة فيه أيضا ، بعد سؤال منكر ونكير . ثم الإحياء للحشر .

ولقوله عليه السلام :

« إن أحدكم إذا مات ، عرض عليه مقعده بالغداة والعشي .

إن كان من أهل الجنة فمن الجنة .

وإن كان من أهل النار ، فمن النار .

فيقال : هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« استنزها عن البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » .

وقوله عليه السلام :

« القبر إما روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران » .

ونقل العلامة التفتازاني ، عن السيد أبي شجاع .

« أن الصبيان يسألون ، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » .

وقيل : إن الأنبياء لا يسألون ؛ لأن السؤال — على ماورد في الحديث — :

عن ربه ، وعن دينه ، وعن نبيه .

ولا يعقل سؤال النبي عليه السلام ، عن نفس النبي عليه السلام .

وأنت خير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقا ، يدل على عدم سؤال عن نبيه

فقط . وذلك أيضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر .



واختلفت الناس في عذاب القبر .

فأنكره قوم بالكلية .

وأثبتته آخرون ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من أثبت التعذيب ، وأنكر الإحياء ، وهو خلاف العقل .  
وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل ، بل قال : تجمع الآلام في جسده ؛ فإذا حُشر  
أحس بها دفعة . وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة .

ومنهم من قال بإحيائه ، لكن من غير إعادة الروح .  
ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح معا ، ولا يلزم أن يرى أثر الحياة فيه ؛ حتى  
إن المأْكول في بطن الحيوانات ، يحى ، ويسأل ، وينعم ، ويعذب .  
ولا ينبغي أن ينكر ؛ لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر ، قادر على إخفاء  
العذاب والنعم .



قال الإمام الغزالي في « الإحياء » :

« أعلم أن لك ثلاث مقامات في التصديق بأمثال هذا :  
أحدها - وهو الأظهر ، والأصح ، والأسلم - أن تصدق بأن الحية مثلا ، موجودة  
تلدغ الميت ، ولكننا لا نشاهد ذلك ؛ فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك  
الأمور المملوكية .

وكل ما يتعلق بالآخرة ، فهو من عالم المملوك .  
ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل ، وما كانوا يشاهدونه .  
ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهده .

فإن كنت لا تؤمن بهذا ، فتصحح الإيمان بالملائكة والوحي ، أهم عليك .  
وإن آمنت به ، وجوزت أن يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ، مالا تشاهده الأمة :  
فكيف لا تجوز هذا الميت ؟ .



انقام الثاني : أن تتذكر أمر النائم ، فإنه يرى في منامه حية تلدغه ، وهو يتألم بذلك  
حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه ، وقد ينزعج من مكانه .  
كل ذلك يدركه من نفسه ، ويتأذى به ، كما يتأذى اليقظان ، وهو يشاهده .  
وأنت ترى ظاهره ساكنا ، ولا ترى حواليه حية .

والحياة موجودة في حقه ، والعذاب حاصل له ، ولكنه في حقه غير مشاهد .  
وإذا كان العذاب ألم اللدغ ، فلا فرق بين حياة ، تتخيل ، أو تشاهد .



المقام الثالث : أن تعلم أن الحياة بنفسها ، لا تؤلم ، بل الذي يلقاك منها هو السم ،  
ثم السم ليس هو الألم ، بل عذابك بالأثر الذي يحصل فيك من السم .  
فلو حصل مثل ذلك الأثر ، من غير سم ، لكان ذلك العذاب قد توفر .  
وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب ، إلا بأن يضاف إلى السبب  
الذي يفضي إليه في العادة .

والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات ، في النفس ، عند الموت .  
فيكون آلامها ، كالآلام لدغ الحيات ، من غير وجود الحيات .



فإن قلت : ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة ؟  
فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول ، وأنكر ما بعده .  
ومنهم من أنكر الأول ، وأثبت الثاني .  
ومنهم من لم يثبت إلا الثالث .

وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ، أن كل ذلك في حيز الإمكان ،  
وأن من ينكر بعض ذلك ، فهو لضيق حوصلته ، وجهله باتساع قدرة الله تعالى ،  
وعجائب تدبيره .

فينكر من أفعال الله تعالى ، ما لم يأنس به ، ولم يألفه ، وذلك جهل وقصور .  
بل هذه الطرق الثلاث ، في التعذيب ، ممكنة . والتصديق بها واجب .

ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة .

ورب عبد يجتمع عليه النوعان .

وربه عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة .

هذا هو الحق فصدق به .



[ وسؤال منكر ونكير حق ] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« إذا قبر الميت ، أتاه ملكان ، أسودان ، أزرقان .

يقال لأحدهما - : منكر .

وللآخر - : نكير .

فيقولان له : ما كنت تقول في هذا الرجل ؟ .

فإن كان مؤمنا ، فيقول : هو عبد الله ورسوله ، أشهد أن لا إله إلا الله ،

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله .

فيقولان : قد كنا نعلم أنك تقول هذا .

ثم يفتح له في قبره ، سبعون ذراعا ، في سبعين ، ثم ينور له فيه .

ثم يقال له : نعم .

فيقول : أرجع إلى أهلي فأخبرهم ، فيقولان : نعم ، كنوم العروس ، الذى

لا يوقظه إلا حب أهله إليه ، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك .



وإن كان منافقا ، فيقول : سمعت الناس يقولون قولا ، فقلت مثلهم ، لأدري .

فيقولان . قد كنا نعلم أنك تقول ذلك ، فيقال للأرض التامى عليه ،

فتلتام عليه ، فتختلف أضلاعه ، فلا يزال فيه معذبا ، حتى يبعثه الله تعالى من



مضجعه ، ذلك .



وأنكر الجبائى ، وابنه ، والبلخى ، تسمية الملكين [ منكرا ] و [ نكيرا ] .

وقالوا : إنما [ المنكر ] ، ما يصدر عن الكافر ، عند تلجلجه ، إذا سئل .



و[النكير] إنما هو تقرير الملكين له .

وهو خلاف ظاهر الحديث .

والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه ، وسؤال الملكين ، أكثر من أن تحصى ، بحيث يبلغ القدر المشترك منها ، حد التواتر ، وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد .

واتفق عليه السلف الصالح ، قبل ظهور المخالفين .

وأنكره مطلقا ، ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر متأخري المعتزلة ، وبعض الروافض .

متمسكين بأن الميت جماد ، فلا يعذب .

وما سبق حجة عليهم .

ومن تأمل عجائب الملك والملكوت ، وغرائب صنعه تعالى ، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا ؛ فإن للنفس نشأة ، وهى فى كل نشأة تشاهد صوراً ، تقتضيها تلك النشأة .

فكما أنا نشاهد فى المنام صوراً ، لا نشاهدها فى اليقظة ، كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن ، أموراً لم نكن نشاهدها ، فى الحياة .

وإلى ذلك يشير قول من قال :

« الناس نيام ، فإذا ماتوا ، انتبهوا » .



[ وبعثة الرسل ] .

جمع رسول ، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ، ليدعوهم إليه ، بالأوامر ، والنواهي الشرعية .

[ بالمعجزات ] .

جمع معجزة ، وهى أمر يظهر بخلاف العادة ، على يد من يدعى النبوة ، عند تحدى المنكرين ، على وجه يدل على صدقه ، ولا يمكنهم معارضته .

ولها سبعة شروط :

الأول : أن يكون فعل الله تعالى ، أو ما يقوم مقامه ، من التروك .

الثانى : أن يكون خارقا للعادة .

الثالث : أن تتعذر معارضته .

الرابع : أن يكون مقرونا بالتحدى ، ولا يشترط التصريح بالدعوى ، بل تكفى قرائن الأحوال .

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال :

معجزتى : أن أحيى ميتا ، ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه .

السادس . أن لا يكون ما ادعاه وأظهره ، مكذبا له ، فلو قال :

معجزتى : أن ينطق هذا الذئب ، فنطق الذئب ، فكذبه ، لم يعلم صدقه ، بل ازداد اعتقاد كذبه .

بخلاف ما لو قال :

معجزتى أن يحيى الله هذا الميت ، فأحياء ، فكذبه ؛ فإن الصحيح أنه لا يخرج عن المعجزة ، لأن الإحياء ، معجزة ، وهو غير مكذب ، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه . وهو بعد الإحياء مختار ، فى تصديقه وتكذيبه ، فلا يقدح تكذيبه .

السابع : أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها ، أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله .

والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة ، كرامات .

[ من لدن آدم ، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حق ] .

أما نبوة حق ؛ فبالآية الدالة على أنه أُمَرَ ونَهَى ، مع القطع بأنه لم يكن في زمانه بنى آخر ، فهو بالوحى ، لا غير .  
وكذا السنة والإجماع .

فإنكار نبوته ، على ما نقل عن بعض البراهمة ، كفر .

\*\*\*

واعلم أن السُّمَنِيَّةَ وأكثر البراهمة ، ينكرون النبوة مطلقا .  
وبعض البراهمة قالوا : بنبوَّة آدم عليه السلام فقط .  
والصابئة بنبوَّة شيث وإدريس فقط .

وبعض اليهود بإنكار نبوة غير موسى ، على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم .

وجمهور اليهود ، والمجوس ، والنصارى ، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين ، صلى الله عليه وسلم .

وبعض النصارى وبعض اليهود ، ينكرون رسالته إلى غير العرب ، وهو خلاف النص ، حيث قال الله تعالى :

« قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ؛ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا » .  
« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ »

\*\*\*

وما قيل : إن الاحتياج إلى النبي ، عليه السلام ، كان مختصا بالعرب ، لفشو الشرك فيهم ، دون أهل الكتاب .

فاسد ؛ فإنهم لا ختلال دينهم ، بالنسخ والتعريف ، كانوا في ضلال مبين .

\*\*\*

[ ومحمد صلى عليه وسلم ، خاتم الأنبياء ] .

أما نبوته ؛ فلائنه ادعى النبوة ، وأظهر الخوارق ، وكلاهما بلغ حد التواتر .  
على أن القرآن الكريم ، الذى أوحى إليه ، موجود محفوظ .

وقد دعا المخالفين مرارا عديدة ، إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله ؛ فلم يقدروا عليه ، وعدلوا عن المعارضة بالحروف ، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف . ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم ، إلى هذا الزمان واحد بمثله ، ولا بما يدانيه . فسواء كان إعجازه ، للأسلوب البديع ، والتأليف العجيب ، المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم ، في المطالع والمقاطع ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين . أو لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة ؛ بحيث لا يقدر البشر على مثله ، كما ذهب إليه الجمهور .

أو لمجموع الأمرين ، كما قاله القاضي . أو لصرف الله تعالى إياهم ، عن المعارضة مع القدرة ، كما ذهب إليه النظام ، وإن كان من سخييف الكلام .

أو صرفهم ، بأن سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة .  
يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم .



على أن المعجزات المغايرة للقرآن ، وإن لم يتواتر كل منها ، فالقدر المشترك بينها متواتر ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وسخاوة حاتم ، وهو كاف في إثبات المطلوب .



وسيرته المطهرة ، وأحواله عليه السلام ، قبل النبوة وبعدها .  
وخلقه العظيم .

وبيانه للمعارف الإلهية ، والدقائق الحكيمة . التي يعجز عنها أفاضل الحكماء ، مع أنه نشأ بين قوم ، غلبت فيهم الجهالة ، ولم يمارس الخط ، والتعلم ، والتأدب ؛ إلى غير ذلك من شمائله الكريمة ، التي تبهر الألباب .  
هي أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم .





وأما كونه خاتم الأنبياء [ ولا نبي بعده ] فلقوله تعالى :  
« وَلَئِكَ نَرْسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » .  
ولقوله صلى الله عليه وسلم ، لعلي رضي الله عنه .  
« أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » .  
وقال أهل البصائر :

لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق ، وإرشادهم إلى مصالح المعاش ،  
والمعاد ، وإعلامهم الأمور التي تعجز عنها عقولهم ، وتقرير الحجج القاطعة ، وإزالة  
الشبه الباطلة .

وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء ، بجميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل ،  
بحيث لا يتصور عليه مزيد ، كما يفصح عنه قوله تعالى :  
« الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ  
الْإِسْلَامَ دِينًا » .

فلم يبق بعد حاجة للخلق ، إلى بعثة نبي بعده .  
فلذا ختم به النبوة .  
وأما نزول عيسى عليه السلام ، ومتابعته لشريعته ، فهو مما يؤيد كونه  
خاتم النبيين .



[ والأنبياء عليهم السلام معصومون ] .  
من الكفر ، قبل الوحي وبعده .  
ومن الكبائر عمداً .  
والعصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً .  
وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور .  
فأجمع أهل الملل والشرائع كلها ، على وجوب عصمتهم :

عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة ، وما يبلغونه عن الله تعالى .

وفي جواز صدوره فيما ذكر ، على سبيل السهو والنسيان خلاف .  
فمنعه الأكثرون .

وجوزه القاضي أبو بكر .

وأما سائر الذنوب ، فإن كانت كبيرة ، فهم معصومون عن تعمدها .  
وأما عن صدورها سهوا ، أو على سبيل الخطأ في التأويل ، فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف :

« إنه جوزه الأكثرون » .

وقال العلامة الشارح :

« المختار خلافه » .

وعن الصغائر المشعة بالخسة ، كسرقة لقمة عمدا ، وسهوا ، خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة ؛ فإنهم يجوزونها سهوا ، بشرط أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه .  
وعن الصغائر غير المشعة ، عمدا ، أيضاً كما ذكره العلامة التفتازاني ، في شرحه للمقاصد .

لكن قال في شرح العقائد :

« وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور ، خلافا للجبائي وأتباعه » .

وتجوز سهوا بالاتفاق ، إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة ، والتطفيف بحجة .

لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه .

هذا كله بعد الوحي .

وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة .

وذهب المعتزلة إلى امتناعها ، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت

مصلحة البعثة .

والحق منع ما يوجب النفرة ، كعهر الأمهات ، والفجور ، والصغائر الدالة على الخسة .

ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة ، قبل الوحي وبعده .  
لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية .



وإذا تقرر هذا ، فما نقل عن الأنبياء — عليهم الصلاة والسلام — مما يشعر بمعصية أو كذب ، فما كان منقولا بطريق الآحاد ، فمردود .  
وما كان بطريق التواتر ، فمصرف عن ظاهره ، إن أمكن ، وإلا فمحمول .  
على ترك الأولى ، أو كونه قبل البعثة .  
قلت : هذا كلامه .

ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر .  
واختير في المواقف وشرحه ، أنهم معصومون في زمان نبوتهم ، عن الكبائر مطلقا ، أي سهوا ، أو عمدا .  
وعن الصغائر عمدا .

هذا والمحققون من المحدثين ، والسلف الصالح ، على عصمتهم عن الصغائر عمدا ، والكبائر مطلقا ، بعد البعثة .  
وما يشعر بصدور المعصية عنهم ، فمحمول على ترك الأولى ؛ فإن حسنات الأبرار سيئات المقر بين .



[ وهم أفضل من الملائكة العلوية ] .

عند أكثر الأشاعرة .

والملائكة السفلية ، بالاتفاق .



[وعامة البشر] من المؤمنين أيضاً [أفضل من عامة الملائكة] .  
وعند المعتزلة ، وأبي عبد الله الحلبي ، والقاضي أبي بكر منا : الملائكة أفضل .  
والمراد بالأفضلية ، أنهم أكثر ثواباً عند الله ؛ وذلك لأن عبادة الملائكة  
خطرية ، ولا مزاحم لهم عنها ، بخلاف عبادة البشر ؛ فإن لهم مزاحمات كثيرة ، فتكون  
عبادتهم أشق .

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم :

« أفضل العبادات ، أحمرها » .

أي أشقها .

قلت : وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن إساءة الأدب مع الملك كفر ، ومع آحاد  
المؤمنين ليس بكفر ، فيكون الملك أفضل من البشر ؛ لأن ذلك إنما يدل على كون  
الملك أشرف ، بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ ، في النزاهة ، وقلة الوسائط .  
لا على أنه أفضل ؛ بمعنى كونه أكثر ثواباً عند الله .



[وأهل بيعة الرضوان] .

وهم الذين قال الله تعالى فيهم :

« لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ » .

[وأهل] غزوة [بدر] .

وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب « قليب بدر » .

وكانوا ثلاثمائة ، وثلاثة عشر شخصاً .

والكفار تسعمائة وخمسين .

وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم [من أهل الجنة] .

وقد عدم الإمام البخاري - رحمه الله تعالى - في الجامع الصحيح .



وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب، وقد جرب ذلك.  
وكذا فاطمة، وخديجة، والحسن والحسين، وعائشة، رضى الله عنهم، بل سائر  
أزواج الرسول، صلى الله عليه وسلم، ورضى الله عنهم.



[ وكرامات الأولياء حق ].

وهي أمور خارقة للعادة، تظهر على يد المؤمنين، المتقين، العارف بالله وصفاته،  
المتوجه بكلية قلبه، إلى جانب قدسه.

غير مقرونة بدعوى النبوة.

وبذلك تمتاز عن المعجزة.

وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج، كما يقع لبعض الفساق والظلمة،  
بل للكفرة أحيانا، استدراجا لهم، وزيادة في غيهم، حتى يأتيهم أمر الله تعالى،  
وهم غافلون، كما قال الله تعالى.

« فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ ، فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا  
فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً ، فَاِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ . فَقَطَّعَ دَايِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ  
ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ ، وَهُوَ مُقِيمٌ عَلَى مَعْصِيَتِهِ ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ  
اسْتِدْرَاجٌ ، ثُمَّ تَلَا : فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ . . . » الآية .



وعن المعونة، وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخلصا لهم من  
الحزن والبلايا.



والأستاذ أبو إسحاق منا، والمعتزلة، ينكرون كرامات الأولياء؛ إذ حينئذ  
تشبهه بالمعجزة.

ورُدَّ بأنها تمتاز عنها ، بعدم مقارنة التعدي .  
وبأنها تكون معجزة للنبي ، وكرامة للولي ، الذي ظهرت على يده .  
والدليل على حقيقتها ، قصة « مريم » و « آصف » بن « برخياء » وما تواتر عن  
غيرهما ، من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره .  
وقلما ينكره أحد ، لما يشاهد بعضها ، أو يتواتر لديه ، بحيث يمتنع عنده تواطؤ  
المخبرين على الكذب .

[ ويكرم الله بها من يشاء ، ويختص برحمته من يريد ] .  
فيه إشعار بوجه تسميتها بالكرامات .

فلو قال :

« يكرم الله بها من يريد ، ويختص برحمته من يشاء » لكان أوفق بنظم  
القرآن العظيم .

واعلم أن مسألة الإمامة ، ليست من الأصول التي يجب على كل مكلف معرفتها ،  
عند أهل السنة والجماعة .

لكن لما جعلها الشيعة من الأصول ، وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور ،  
جرت عادة المتكلمين ، بإيرادها في ذيل النبوات ، حفظا لعقائد عامة المسلمين عن  
الخطأ والخلل ، وصونا لهم عن الوقوع في مهاوى الزلل .

قال المصنف :

[ والإمام ] الحق [ بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه ]  
لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، واسمه عبد الله بن أبي قحافة .

[ ثبتت إمامته بالإجماع ] وإن توقف فيه بعضهم ، وإلا فالصحابا رضي الله  
عنهم ، قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في سقفة بني ساعدة .  
فقال الأنصار ، للمهاجرين : منا أمير ، ومنكم أمير .

فقال أبو بكر رضى الله عنه : منا الأمراء ، ومنكم الوزراء .

واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« الأئمة من قريش » .

فاستقر رأى الصحابة ، رضى الله عنهم ، بعد المشاورة والمراجعة ، على خلافة أبي بكر ، وأجمعوا رضى الله عنهم على ذلك ، وبايعوه ، وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه ، على رؤوس الأشهاد ، بعد توقف منه .

ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت إمامته مجمعا عليها ، من غير مدافع .

✽

ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على أحد ، خلافا للبكرية ؛ فإنهم زعموا النص على أبي بكر .

والشيعة فإنهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه .

إما نصا جليا .

وإما نصا خفيا .

والحق عند الجمهور نفيهما .

[ ثم عمر الفاروق رضى الله عنه ] .

الفارق بين الحق والباطل ، برأيه الصائب .

ثبتت إمامته ، بنص الإمام ، والإجماع .

فإن أبا بكر رضى الله عنه ، بعد ما انتقضت على خلافته سنتان ، وأربعة أشهر

— أو ستة أشهر — مرض ، فلما ينس من حياته ، دعا عثمان رضى الله عنه ، وأملى عليه

كتاب العهد لعمر . فقال اكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم .

هذا ما عهد أبو بكر ابن أبي قحافة ، فى آخر عهده بالدنيا ، خارجا منها .

وأول عهده بالآخرة ، داخلا فيها .  
حين يؤمن الكافر ، ويتوب الفاجر .  
إني استخلفت عمر بن الخطاب ، فإن عدل ، فذلك ظني به ، ورأيي فيه .  
وإن جار ، فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير .  
أردت ، ولا أعلم الغيب .  
« وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ . . . »  
فلما كتب ، ختم الصحيفة ، وأخرجها إلى الناس ، وأمرهم أن يبايعوا لمن في  
الصحيفة فبايعوا ، حتى مرت بعلی كرم الله وجهه ، فقال :  
« بايعنا لمن كان فيها ، وإن كان عمر » .  
فوقع الاتفاق ، على خلافته .  
فقام عمر عشر سنين ، بأمر الخلافة والإمامة .  
وأقامها على نهج العدل ، والاستقامة .  
واستشهد في ذی الحجة ، سنة ثلاث وعشرين من الهجرة ، على يد أبي لؤلؤة ،  
غلام المغيرة بن شعبه .  
وحين استشعر موته ، قال :  
« ما أجد أحدا ، أحق بهذا الأمر ، من الذين توفى رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ، وهو عنهم راض » .  
فسمى : عثمان ، وعلياً ، والزبير ، وطلحة ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن  
أبي وقاص ، رضى الله عنهم أجمعين .  
وجعل الأمر شورى بينهم ، فاجتمعوا بعد دفن عمر ، رضى الله عنه ، وفوض الأمر  
جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف ، ورضوا بحكمه فاختر عثمان رضى الله عنه ، وبايعه  
بمحضر من الصحابة ، فبايعوه وانقادوا له ، وصلوا معه الجمعة والأعياد ، فصار ذلك إجماعاً .



[ ثم عثمان ذو النورين ، رضى الله عنه ] .

سمى به لأن النبي صلى الله عليه وسلم ، زوجه « رقية » بنته ، فلما ماتت زوجه أم كلثوم ، بنتا أخرى له ، فلما ماتت قال :

« لو كانت عندي ثالثة ، لزوجتكها » .

\*\*\*

[ ثم على المرتضى ، كرم الله وجهه ] .

الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله ، فى أمر الدين والدنيا .

ومناقبه أكثر من أن تحصى ؛ وأوفر من أن تستقصى .

لما استشهد عثمان رضى الله عنه ، اجتمع كبار المهاجرين والأنصار ، رضى الله عنهم ، بعد ثلاثة أيام ، أو خمسة ، من موت عثمان رضى الله تعالى عنه ، على على كرم الله وجهه ، والتمسوا منه قبول الخلافة ، فقبل ؛ بعد مدافعة طويلة ، وامتناع كثير ، فبايعوه ، فصارت خلافته إجماعاً من أهل الحل والعقد .

فقام بأمر الخلافة ست سنين ، واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتم نصاب الخلافة ، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكاً عضوضاً » .

وقيل : إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين ، حسن بن على ، رضى الله تعالى عنهما ، ستة أشهر ، بعد وفاة على كرم الله وجهه .

\*\*\*

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة ، وهى الخلافة الحقيقية .

فلا ينافى ذلك ، تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد ، بعضاً من بعدهم ، خليفة .

ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق « خليفة » رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

على « السلطان » .

[ والأفضليته بهذا الترتيب ] أى ترتيب الخلافة عند الجمهور .

ونقل عن مالك التوقف ، بين عثمان وعلي رضي الله عنهما .  
وقال إمام الحرمين : الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ، ثم عمر ، ثم تتعارض  
الظنون في .

عثمان على علي .

وعلي على عثمان .

وعن أبي بكر بن أبي خزيمة ، تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما .

[ ومعنى الأفضلية ] أى المعنى المراد بها ههنا .

[ أنه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى ] بما كسب من الخير .

[ لا أنه أعلم وأشرف نسبا ، وما أشبه ذلك ] .

فإن صيغة أفعال التفضيل ، موضوعة للزيادة فى معنى المصدر ، بوجه ما ، أعم من  
أن يكون من جميع الوجوه ، أو بجميع صفات الفضائل ، من حيث المجموع .  
والذى وقع الخلاف فيه ههنا ، هو الرجحان بهذا الوجه ، أعنى من حيث الثواب ،  
لا الرجحان من الوجوه الأخر .

فلا ينافى ذلك ، رجحان الغير فى آحاد الفضائل الأخر ، فى مجموع الفضائل ، من  
حيث المجموع .

وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة ، لنا على الشرح الجديد للتجريد .



[ والكفر عدم الإيمان ] .

والإيمان فى اللغة التصديق ، لقوله تعالى :

« وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا » .

أى بمصدق لنا .

وفى الشرع ، هو التصديق بما علم بحجى النبى صلى الله عليه وسلم ، به ، ضرورة ،  
تفصيلا ، فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم إجمالا .

هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وأتباعه .  
وإن التلفظ بكلمتي الشهادتين - مع القدرة عليه - شرط .  
فمن أخل به ، فهو كافر ، مخلد في النار ، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول .  
فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، وكان إنكاره عنادا واستكبارا ،  
كما قال الله تعالى :

« وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا » .

❦

والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الإيمان ، قوله تعالى :

« أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » .

وقوله تعالى :

« وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ » .

وقوله تعالى :

« وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« اللهم ثبت قلبي على دينك » .

حيث نسب فيها وفي نظائرها ، غير المحصورة ، الإيمان إلى القلب ، فدل ذلك  
على أنه فعل القلب ، وهو التصديق .

والعمل خارج عنه ؛ لجيئه مقرونا بالإيمان ، معطوفا عليه ، في عدة مواضع من  
الكتاب ، كقوله تعالى :

« الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ » .

فإن الجزء لا يعطف على كله ، فلا يقال : جاءني القوم وأفرادهم ، ولا عندي  
العشرة وآحادها .

❦

وتفصيل المقام ، أن ههنا أربعة احتمالات :

الأول: أن يجعل الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان ، داخلاً في قوام حقيقته ، حتى يلزم من عدمها ، عدمه ، وهو مذهب المعتزلة .

والثاني : أن تكون أجزاء عرفية للإيمان ، فلا يلزم من عدمها عدمه ، وكما يعد في العرف الشعر ، والظفر ، واليد ، والرجل ، أجزاء لزيد ، مثلاً .

ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد ، عند انعدام أحد هذه الأمور .  
وكالأغصان ، والأوراق للشجرة ، تعد أجزاء منها ، ولا يقال تنعدم بانعدامها .  
وهذا مذهب السلف ، كما ورد في الحديث الصحيح :

« الإيمان بضع وسبعون شعبة .  
أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » .  
فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعاً للقدر المشترك :  
بين التصديق .

ومجموع التصديق والأعمال .  
فيكون إطلاقه على التصديق فقط .  
وعلى مجموع التصديق والأعمال .  
حقيقة .

كما أن المعتبر في الشجرة المعينة ، بحسب العرف ، القدر المشترك بين :  
ساقها .

ومجموع ساقها ، مع الشعب والأوراق .  
فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ، مابقي الساق .  
وقس عليه الإنسان المعين ، كزيد .

فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة ، والأعمال بمنزلة فروعها ، وأغصانها .  
فمادام الأصل باقياً ، يكون الإيمان باقياً ، وإن انعدم شعبها ، كما تقدم تمثيله بالشجرة .  
الثالث : أن تجعل الأعمال آثاراً خارجة عن الإيمان ، مسببة له .



ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازاً ، ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني ، إلا بأن يكون إطلاق اللفظ عليها ، حقيقة ، أو مجازاً . وهو بحث لفظي .

الرابع : أن تكون الأعمال خارجة عنه بالكلية .

ومن القائلين بهذا الاحتمال ، من يقول :

« لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وهو مذهب بعض الخوارج .



واعلم أن الاسلام هو الانقياد الظاهر ، وهو التلفظ بالشهادتين ، والإقرار بما يترتب عليه .

والإسلام الكامل الصحيح ، لا يكون إلا مع الإيمان ، والإيمان بالشهادتين ،

والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج .

وقد ينفك الإسلام الظاهر ، عن الإيمان ، كما قال الله تعالى :

« قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ، وَلَكِنْ قُولُوا : أَسْلَمْنَا » .

وبصح أن يكون الشخص مسلماً في ظاهر الشرع ، ولا يكون مؤمناً في الحقيقة .



والإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقي .

بخلاف العكس . كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال .



واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر في الإيمان ، بما هو أحد قسمي العلم ، فلا بد من

اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي ، كما مرت الإشارة إليه .

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد ، وجعله ركناً من الإيمان .

والأقرب أن يفسر التصديق ، بالتسليم الباطني ، والانقياد القلبي .

ويقرب منه ما قيل : التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد ، وهو محوم

حول ذلك ، وإن لم يصب المحز .



[ ولا نكفر أحدا من أهل القبلة ] وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام ،  
اعتقادا جازما ، خاليا عن الشكوك . ونطقوا بالشهادتين .

فإن من اقتصر على إحداها ، لم يكن من أهل القبلة ، إلا إذا عجز عن النطق  
لعل في لسانه ، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه .

[ إلا بما فيه ] أى ما يعلم منه [ نقي الصانع القادر المختار ] ذكره بعد القادر ؛  
لأن الاختيار الذى أثبتته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا ، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى  
أثبتته المتكلمون ، أعنى صحة الفعل والترك ، فلا يغنى القادر عنه .

فإن القادر قد يضطر إلى الفعل ، فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى .

[ العليم ] فعلا كان أو تركا [ أو ] بما فيه [ شرك ] .

إما فى وجوب الوجود .

أو فى الخالقية .

كالقائلين بالنور والظلمة ، الذين يجعلون النور فاعل الخير ، والظلمة فاعل الشر .



وأما المعتزلة ، فالمختار أنهم لا يكفرون .

وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصارى - وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين -  
عن تكفيرهم ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ؛ لأنهم نزهوه تعالى ، عما يشبه الظلم والقبح . وما لا يليق بالحكمة »

وسئل عن أهل الجبر ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ، لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة ، وتأثير وإيجاد . »

فالكمل متفقون على أنه تعالى منزّه عن سمات النقص ، والزوال .



وإما فى المعبودية كعبدة الأصنام ، والكواكب ، والنار .



[أو إنكار النبوة ، أو إنكار ما علم بحجىء محمد صلى الله عليه وسلم ، به ، ضرورة ، أو إنكار مجمع عليه قطعا ] .

كالأركان الخمسة للإسلام ، وهى : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت .

مثال الأول : الذين ينكرون النبوة مطلقا ، كالبراهمة ، وبعض الملاحدة .

ومثال الثانى : المنكرون للمعاد الجسمانى ، كما سبق .

ومثال الثالث : المنكرون لحرمة الخمر ، ولحم الخنزير ، ولحل التخنم للرجال بالفضة .



[ واستحلال المحرمات ] ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه ، وأن تكون حرمة من ضروريات الدين .

وحينئذ يدخل فيما تقدم .

وبدون القيد الأول ، لا يثبت التكفير أصلا .

وبدون القيد الثانى ، إن كان الإجماع مستندا إلى الظن ، لا يثبت أيضا . وكذا إن كان مستندا إلى دليل قطعى ، ولم يكن مشتهرا ، بحيث يكون من ضروريات الدين .

قلت : ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم .

وقد ذكر الإمام حجة الاسلام ، فى كتابه « المنتحل من تعليق الجدل » أنه قد ثبت الخلاف ، فى كون الإجماع حجة . ولا يكفر منكروه .

فنكر المجمع عليه إذا لم يكن من ضروريات الدين ، لا يكفر .

قلت : ولا يبعد أن يقال : إذا علم أنه مجمع عليه ، ومع ذلك أنكروه ، يكفر ؛ لأنه يدل على العناد ، ونصب الخلاف ، وإيقاع الفتنة بين أهل الإسلام .

وأما إذا لم يعلم ذلك ، فيعذر ، والله أعلم .



[ وأما غير ذلك ] كالتأئين بمخلق القرآن ، والقادحين فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، بما لا يوجب تكفيرهم ، وأما بما يوجب تكفيرهم ، فهم به يكفرون . وكقذف عائشة رضى الله عنها ، وسب الصحابة بغير ما ذكر ، ليس بكفر على الأصح ، فى مذهب الشافعى رحمه الله .

[ فالتأئين به مبتدع ، وليس بكافر ، ومنه التجسيم ] .

أى القول بأن الله جسم ، بلا كيف .

وأما المصرحون بالجسمية ، المبتنون للوازمها : من غير تستر بالبلكفة ، فهم يكفرون ، كما صرح به الرافعى فى القريب .

وذكره الشريف العلامة ، فى أول شرح المواقف .

فإن قلت : نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شىء من الأمور التى عدها المصنف ، رحمه الله تعالى ، من موجبات الكفر .

كما ذكروا فى باب الردة ، أنه لو قال أحد : إنى أرى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى ، شفاها ، كفر .

مع أن الآمدى ، ذكر أن بعض أصحابنا ، على أن رؤية الله فى الدين ، جائزة ، عقلا . وأما سمعا ، فأثبتته بعضهم ، ونفاه آخرون .

وهل يجوز أن يرى فى المنام ؟ .

قيل : لا .

وقيل : نعم .

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية ، وإن لم تكن رؤيا حقيقية .

قلت : حكمهم بالردة ، فى الكلمات المذكورة ، مبنى على أنه يفهم منه ، أحد

هذه الأمور المذكورة .

والظاهر أن التكفير فى المسألة المذكورة ، بناء على دعوى الكلمة شفاها ؛

فإنه منصب النبوة ، بل أعلى مراتبها .



وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين ، عليه أفضل صلاة المصلين .

وقس عليه باقى الكلمات ، وتأمل فيها ، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التى فصلها المصنف .



[ والتوبة ] وهى لغة الرجوع ، وإذا أسندت إلى الله تعالى ، فالمراد بها الرجوع بالنعمة ، واللفظ على العبد .

وإذا وصف العبد بها ، كان المراد بها الرجوع عن المعصية .

قال الله تعالى :

« ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » .

أى رجع عليهم بالتفضل والإنعام ، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد .

وهى فى الشرع الندم على المعصية ، من حيث هى معصية .

والإقلاع عنها فى الحال ، مع العزم على أن لا يعود إليها ، إذا قدر عليها .

وقيدُ « المعصية » لخروج الندم على المباحات ، والواجبات ، والمندوبات .

وقيدُ « الحيثية » لخروج الندامة على شرب الخمر مثلاً ، لا لكونه معصية ، بل للاحتراز

عن المضار الدنيوية ، كالصداع ، وخفة العقل ، والإخلال بالمال والعرض .

وقيدُ « الإقلاع فى الحال » لخروج الندم والعزم ، مع الاشتغال فى الحال .

وقيدُ « العزم » لخروج الإقلاع ، مع الندم على ما مضى ، من غير عزم على عدم

العود ، إذا قدر عليها .

وشرط بعضهم - فى حقوق الناس - رد المظالم .

وقد يقال : الإقلاع فى الحال ، لا يكون بدونه ؛ لأن دوام الغضب غصب .

وقيل : هو واجب برأسه . ولا مدخل له فى أصل التوبة .

وشرط المعتزلة أن لا يعاد ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم .

وعندنا ها ليسا بشرطين في حصول التوبة .

[ واجبة ] لقوله تعالى :

« وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ »

وقوله تعالى :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا »

[ وهى مقبولة ] عند الله [ لطفًا ورحمة وإحسانًا من الله ] لا وجوبًا لما مر .



واقتراف الذنب بعد التوبة ، لا يبطل التوبة السابقة ؛ لأنها عبادة مستقلة منقضية .

وفى صحة التوبة عن بعض المعاصي ، دون بعض ، خلاف مبنى على أن الندم ،

لكونه عن مطلق الذنب ، فيجب أن يعم الذنوب .

أو لكونه ذنبًا خاصًا ، فلا يجب تعممها .

والصحيح هو الثانى .

ولا تصح التوبة المؤقتة ، مثل أن لا يرتكب الذنوب سنة ، لما مر فى تعريف

التوبة ، من وجوب العزم ، على أن لا يعود إليها .



[ والأمر بالمعروف ، تبع لما يؤمر به .

فإن كان ما يؤمر به واجبًا ، فواجب ] الأمر به .

[ وإن كان ] ما يؤمر به [ مندوبًا ، فمندوب ] الأمر به .

والمنكر ، إن كان حرامًا ، وجب النهى عنه .

وإن كان مكروهًا ، كان النهى عنه مندوبًا .

ولا يشترط فى الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، كونه مأذونا من جهة الإمام

والوالى ؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين ، كانوا يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ،

من غير إذن ، وكان ذلك شائعًا فيهم ، ولم ينقل النكير على ذلك من أحد ، فكان

ذلك إجماعًا .

[وشرطه] أى شرط وجوبه وندبه [أن لا يؤدي إلى الفتنة] فإن علم أنه يؤدي إليها ، لم يجب ، ولم يندب ، بل ربما كان حراما ، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر ، ويعتزل في بيته لئلا يراه ، ولا يخرج إلا ، لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة ، إلا إذا كان عرضة للفساد .  
[وأن يظن قبوله] فإن لم يظن قبوله ، لم يجب ، سواء ظن عدم القبول ، أو شك في القبول وعدمه .

هذا ظاهر العبارة ، كما لا يخفى .

وفي الأخير تأمل .

وإذا لم يجب لعدم ظن القبول ، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهاراً لشعائر الإسلام .



[ولا يجوز التجسس] لقوله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا »

ولقوله صلى الله عليه وسلم :

« من تتبع عورة أخيه ، تتبع الله عورته .

ومن تتبع الله عورته ، فضحه الله على رؤوس الأشهاد : الأولين ، والآخرين »

وأیضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم : أنه كان يكره إظهار المنكرات

الصادرة من المسلمين ، ويرشدهم إلى الإنكار على ذلك ، لكمال رحمته ، وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم .

وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان في المعاصي ، دون الكفر .

وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ، دخل من السطح دار رجل فوجده

على حالة منكرة ، فأنكر عليه .

فقال : يا أمير المؤمنين ، إن كنت قد عصيت الله من وجه ، فقد عصيت الله

من ثلاثة أوجه .

فقال الرجل : قد قال الله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا » .

وقد تجسست .

وقال .

« وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » .

وقد أتيت من السطح .

وقال الله تعالى :

« لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا » .

وما سلمت .

فتركه عمر رضى الله عنه ، وشرط عليه التوبة .

وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه .



[ ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة ] التى مرّ تفصيلها [ ورزقك العمل بما

يحب ويرضى ] .

وفى بعض النسخ :

[ وفقك الله لما يرضى من الأعمال ] .

قيل : التوفيق عند الأشعرى ، وأكثر أصحابه ، خلق القدرة على الطاعة .

وقال إمام الحرمين : هو خلق الطاعة .

قلت : الظاهر ، ما قاله الإمام ؛ فإن القدرة على الطاعة ، متحققة فى كل مكلف .



اللهم! إلا أن يكون المراد ، القدرة القريبة المؤثرة في الطاعة ، التي هي مع الفعل ، كما هو مذهبه ، من أن القدرة مع الفعل ، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين ، من جعل الأسباب موافقة للسبب .



اللهم ثبت قلوبنا على دينك ، ووفقنا للأعمال الصالحات .  
« رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا . وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ » .

---

تم الكتاب

# ملحق

---

\* نصوص إضافية

\* فهرس



## النصوص الإضافية

عاود الشيخ محمد عبده ، النظر في كتابه هذا ، فبداله أن يشرح فيه غامضا ، أو أن يضيف إليه جديدا ، فسجل ما بداله على هامشه . في نصوص إضافية هامة . وإغفال هذه النصوص ، افتيات على التاريخ ، وتشويه للحقيقة .

وقد كنت أود أن ألحق هذه النصوص الإضافية ، بالأصل نفسه ، وأجعل منها ومنه وحدة متكاملة ، ولكنني وجدت ذلك متعسرا ، لأن المؤلف نفسه ، جعلها لواحق وإضافات ، فجاءت محاولة إفساح مجال لها بين ثنايا الأصل ، أشبه بوضع شيء في غير موضعه .

فأريت أن أبقيا - كما أراد صاحبها - لواحق وإضافات ، ولكن ، لا في أسفل الصفحات ، حيث لا يوجد لها مكان في طبعتنا ، بل في ملحق خاص يحتويها أشير فيه مع كل نص ، إلى الموضع الذي هي تعليق عليه ، وإلى رقم صحيفته .

ولن أكتفى بهذا ، بل سأعمل فهرسا خاصا يدل على الصفائف التي تشتمل على مسائل هي موضوعات لهذه التعليقات ، بحيث يستطيع القارئ بسهولة ، أن يعرف - بنظرة فيه - ما إذا كانت موضوعات الصحيفة التي يطالع فيها ، تنوالت بالتعليق أم لا ، فإن كانت موضوعاتها تنوالت بالتعليق ، أمكن له أن يعرف من نفس الفهرس ، رقم صحيفة التعليق أيضا .



[ ١ ] قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[ بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ] ص ٢ سطر ٢١ .

ما يأتي :

[ بعثه الله ، أى جعل فيه الباعث والداعى للتبليغ .

ف « اللام » الداخلة على « التبليغ » تفيد ما تفيده « إلى » فى قول القائل :  
« دعاه إلى كذا » .

ويُجْعَل الاسم الكريم ، فاعلا ، على أنه الغاية ، كما فى قولك :

« بعثنى حب الجنان إلى الطاعة » .

فيكون مقصده الداعى له إلى التبليغ ، هو جناب الحق تعالى .

وعلى هذا تكون « اللام » الداخلة على « التبليغ » صلة لـ « بعثه » فلا يرد

أنها « لام » الغرض ، فكيف علقت بما هو فعل الله تعالى ؟ .



[ ٢ ] قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[ قيل : إن الاقتران كان واقعا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ] ص ٤ سطر ١٧

ما يأتي :

[ وقت النطق بهذا الحديث ] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[ وبما يدل على ذلك من كلام على بن أبى طالب ] ص ١٠ سطر ٤

ما يأتي .

[ قال فى خطبته المشهورة بـ « الغراء » .

« فليست له صفة تُنال ، ولا حدثٌ تضرب له فيه الأمثال » .

ثم قال بعد :

« وتعالى الذى ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود » .

وله غير ذلك فى بعض أدعيته ، ومخاطباته لرب العزة [ .

﴿

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله .

[ وأيضا يمكن أن يمنع حصر التقديمات فى الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ

الحصر استقرأنى [ ص ٣٣ سطر ١٧ .

ما يأتى .

[ إن قلت . قد أفيد من قولك هذا ، أن العدم لذات الممكن ، وقد تقرر فيما بينهم .

أن ما اقتضى العدم لذاته ، فهو ممتنع لذاته .

قلت . إن المعنى فى الممتنع ، أنه إذا نظر إلى ذاته - من حيث هى ذاته - نظرا

من حيث الخارج ، فإنها تأبى عن أن يكون لها الوجود من أى كوة أشرق .

أى أن له من ذاته ، ما يدرأ الوجود وينافيه .

فهذا محال أن يوجد فى الخارج ، بل ولا فى الذهن ، عند التحقيق .

وأما المعنى فى الممكن ، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية ، خالية عن الوجود ،

حائزة لوصف العدم ، من غير اشتغال على ما أوجب لها ذلك .

فهذا العدم وصف لتلك الذات ، من حيث هى فى الخارج ذات ، ليست مع شيء

آخر أوجب لها العدم .

ثم إنها لا تأباه - أى الوجود - من خارج ، لو أتى .

وذلك كما تقول .

إن الهيولى لذاتها خالية عن الصور ؛ لأن القابل للشيء من خارج عنه ، يجب

أن يكون خاليا عن ذلك الشيء ، عند قطع النظر عن ذلك الخارج .

والهيولى قابلة للصور من مفيضها ، فهى من حيث ذاتها خالية عنها ، وجوبا ،

وإلا لجاز لها ، من هذه الحيثية - أى حيثية الذات - أن تكون بصورة ، فلم تكن

قابلة من خارج . هذا خلف .

ومع كونها خالية بالذات - أى عند تجريد النظر إلى الذات ، كما بينا - يجوز أن تكون ذات صور عند فيض المفيض [ .

\*\*\*

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ كما لا يخفى على من له أدنى نظر ] ص ٥٨ سطر ٢١

ما يأتى .

[ بقى على هذا الجيب أن يقال : من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين ، مما له دخل فى تحقق الآخر ، وأنى ذلك ؟ وإنما يكون الشرط شرطا .

لملاءمة ما ، بينه وبين وجود ما هو شرط له .

ومنافرة بين نقيضه وبين ذلك المشروط .

والمانع مانعا :

لمنافرة ما ، بينه وبين وجود ما هو مانع منه .

وملاءمة بين نقيضه ، وبين وجود ذلك الممنوع .

لاستحالة منافرة الشيء لنقيضين ، أو ملاءمته لهما ، وإلجاز سلبهما عنه ، وإثباتهما له .

وهل كان عدم المعدِّ مما يتوقف عليه المعدُّ ، إلا لملاءمة تامة ، بين ذلك العدم ،

وهذا المعدُّ ، بحيث لا يمكن أن يفترقا .

ولا يجوز الوهم - فضلا عن العقل - أن يكون وجود نفس المعد ، علة لعدمه ،

أوله دخل فيه ، كما هو ظاهر .

فما كانت المدخلية والتوقف ، إلا لملاءمة ما ، بين المتوقف ، والمتوقف عليه .

ولو تحقق ذلك فى عدم الشيء السابق على وجوده ، بالنسبة إلى وجوده ، لكان

العدم ملائما للوجود ، منافرا له .

هذا خلف ؛ ضرورة أن سلب الشيء ، لا يلائم نفس الشيء بحال ، فشرطية

عدمه لوجوده ، من الأباطيل .

نعم قد يكون ذلك، لما يقع في حال العدم، من مقربات لم تكن، وهو خلاف فرضك.  
ألا وإن العقل الصريح، حاكم بأن ذات المعلول، تطلب ذات العلة؛ فإن  
استحكم الطلب، وتم المصدر، كانت الذات عن الذات بدون مبالاة، بما يلحظ من  
عدم، أو بأن لا يكون ذلك.

كيف...؟ وقد نبه الشيخ الرئيس على أنه، بعد وجود الممكن، قد يمكن  
لنا أن نتزع من نسبته إلى الواجب، امتدادا موهوما، قد كان فيه معدوما، وكان  
يجوز أن يوجد في كل جزء منه.

وعند فرض وجوده في جزء، ينتزع قبله مثل هذا الامتداد، وهكذا إلى  
غير النهاية.

فما كان في جزء أحق بالوجود، منه في جزء آخر.  
والفرض أن لم يحدث شيء سوى ما كان في الأزل، فيكون ترجحا بلا مرجح،  
فلا بد أن لا يسبقه عدم، إلا لفرض عدم تمام العلة، وهو خارج عن طور اختيار  
الشق الأول الذي كلامنا فيه، بل ذلك يكون باختيار الشق الثاني والكلام فيه باق.



ولنعد معك الكلام ثالثة، فنقول:  
لو كان وجود الممكن موقوفا على عدمه، لكان معناه أنه لو لم يكن عدمه،  
لم يكن وجوده؛ إذ حقيقة التوقف أنه لو لم يكن المتوقف عليه، لم يكن المتوقف.  
مع أنه لو لم يكن عدمه، لكان وجوده؛ إذ سلب العدم وجود.  
إن هذا إلا خلف.

وبالجملة: إن العمدة في عدم جواز ذلك، هو أن عدم الممكن، مبين له  
بالمرة، بحكم البداهة، وأنت لا تنكره. ولو صح أن يكون للمباين دخل في وجود  
مباينه، وجميع المباينات مستوية النسبة إلى مباين ما، فيلزم أن يكون لكل مباين  
دخل في تحقق أي مباين، وهو خلاف البديهة عقلا، وحسا.



فالنَّسَبُ : بين ماله دخل في شيء .

وبين ذلك الشيء .

لا بد أن تكون نسبة المباشرة التامة ، والمنافرة ؛ ولا شيء أبعد عن الشيء من نقيضه .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وأما القسم الثاني : فيحتاج في تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول : [ ص ٨٤

سطر ١٨ .

ما يأتي .

[ وقد يقال - في حل عبارة الشارح - : إن الواجب تعالى ، لما لم يكن زمانيا ،

فيكون سابقا على الزمان ؛ إذ لو لم يسبقه لكان معه ، فكان تحت حيطته .

فإذا كان سابقا عليه ، سبقا حقيقيا - أي لم يجامعه في وجوده - وجب أن يكون

الزمان حادثا .

فحدوثه ، إنما يكون بتعلق الإرادة بوجوده المتناهي .

وجميع الممكنات داخلة تحت حكم الزمان ، بالضرورة ، فتكون حادثة بتعلق الإرادة

بوجودها ، في أوقاتها المعينة ، فلا يصح أن تكون عللها تامة في الأزل ، وإلا لزم

قدمها ، المستلزم لقدم الزمان ، المستلزم لدخول الواجب تحت حيطته ] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[ وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع ] ص ١٥٥ سطر ١١ .

ما يأتي :

[ أو بأن يقال : إن المجموع إنما ينال وجوده ، بوجود آخر جزء منه ، وهو قبله

منفكود فموجد الجزء الأخير ، هو الذي يكون معطيا للمجموع وجوده .

وجاز أن يكون موجدُ الجزء الأخير ، ما قبله من الممكنات .

وهكذا ، يقال فى المجموع الذى قبل الأخير ، إلى غير النهاية ] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ . . . بل أجزاء كثيرة ، فافهم ] ص ١٥٦ سطر ١٢ .

مايأتى :

[ وقد قرر المتأخرون هذا البرهان ، على الوجه الذى قرر به الشارح .

فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض .

وليس تقريرهم هذا ، إلا مسخا للدليل ، وتشويها لوجهه ، وسيأتى ذكره ، على

وجه سهل ، لا قدح فيه إلا بسوء الفهم ، ورداءة القرينة ، وجحود الطبيعة ] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ ووهت من كلمة الحق أركان ] ص ٢٠٩ سطر ١٤ .

مايأتى :

[ كان هذا من فوق ثلاثين سنة ] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ ثم بمصولة فى الخارج كان ما تريده من الفرد المعين ] ص ٣٦٢ سطر ٩ .

مايأتى :

[ فإن الشئ متى وجد فى عالم الخارج ، كان مباينا لجميع الخارجيات ؛ فإنه لو كان

عين شئ منها ، لكان موجودا بوجود ذلك الشئ ، وإلا كان للشئ الواحد وجودان ،

وهو محال بالضرورة .

فكونه موجودا بوجود خاص موجب لامتيازته عن جميع ماعداه ] .



قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[ أى نفي المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها ] ص ٤٣٣ سطر ٩ .  
ما يأتى :

[ ففى عبارة الشارح استخدام ] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ إذ مجرد علم الذات ، علم مبدئيتها ] ص ٤٤٢ سطر ٢١ .  
ما يأتى :

[ قوله : إذ مجرد . . . الخ .

وإن شئت قلت : إن الواجب بعلمه بذاته ، قد علم سلسلة الممكنات ، إلى غير  
النهاية ، بعلم المبدئية .

وعلمه لها ، هو إيجادها فى الخارج ، فوجدت ، إلا أن ظرف الخارج ، لما لم يكن  
بحيث يسع تمام الوجود فى آن ، وجدت هذه الموجودات على ما تراها ، متعاقبة بذلك  
العلم الأول .

فوجودها الماضى ، والحالى ، والاستقبالى ، هو ذلك الإيجاد العلمى ، فدقق جدا ] .



قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[ ولم يفرقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين والمقدمات ] ص ٤٧٣ سطر ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ما يأتى :

[ فإن زعم أن المعجزة بنفسها ، ليست برهانا .

قلنا : نعم ، لكن بها يتقوم البرهان ، كما فى العالم ؛ فإنه ليس هو البرهان ، لكن

به يتقوم البرهان ، فإننا نستدل من العالم ، على صانعه بالبرهان .

فكذا المعجزة يستدل منها على صدق من ظهرت على يديه ، كاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق .

وكا يطلقون الدليل على المركب من المقدمات ، يطلقونه على ما يستدل به ، كالأثر على المؤثر ، أو العكس .

بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة ، وبين التصديق ، لصدق مبدئها ، بين الفطرة والعادة ؛ فإنه عند مشاهدتها ، ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم ، الذي قد انطوى على مالم ينطو عليه غيره ، حتى أظهر مالم يكن يظهره غيره .

فهو صادق في دعوى أنه منطو على نبوة ، أو روحانية ، أو ما يشبه ذلك ، على حسب الادعاء .

إلا أن المقدمات تختلف بالصحة ، والبطلان ؛ والبداهة ، والنظر .  
فرب مقدمة يظنها — بحسب الملائمة الظاهرية — منتجة ، وليست بمنتجة .  
ورب هيئة كذلك .

وكم من قضايا تحققها العادات ، وهي مزيفة لدى البصائر .  
وقضايا تزيفها العادات ، وهي محققة في الواقع .  
فن ثم بينوا طريقا خاصا ، للاستدلال بالمعجزة ، لعلمهم أن ماعداه مخدوش ،  
وغير صحيح ، كما في سائر الدعاوى والبراهين ، فافهم [ .

ﷺ

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ فإنه لا بد أن ينظر إلى الدعوى ] ص ٤٧٥ سطر ١١ .

ما يأتي :

[ أى أن ذلك النظر والتفكير ، أمر يخلقه الله بحكم العادة في الناظر ، عند رؤيته للخارق ، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره ، وترتيب مقدماته ، والانتقال منها إلى النتيجة ، على أى وجه كان .



وإن كان قد يختلف في ذلك الترتيب ، والانتقال ، بالسرعة والبطء .  
ألا وإن عقول العقلاء ، شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر ، من خوارق  
العادات ، كما تراه بنفسك في العالم .

« إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ » فافهم [ .

☆☆

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :  
[ كابن خلكان وغيره ] ص ٤٧٧ سطر ١٦ .

ما يأتي :

[ ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من  
موضعه ، ثم يغيب .

وقد ذكر هذا القمر ، أبو العلاء المعري في قوله :

أفق ، إنما البدر المقنع رأسه ضلال وغى مثل بدر المقنع  
وإليه أشار أبو القاسم ، هبة الله بن سناء الملك ، الشاعر ، في قوله :  
إليك فما بدر المقنع طالعا بأسحر من ألحاظ بدر المعتم  
واسم هذا الرجل « عطاء » وقيل « حكيم » [ .

☆☆

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ فإنه كان من القسم الثاني يعتقد بغير روية ولا نظر ] ص ٤٧٨ سطر ٥ .  
ما يأتي :

[ وكما أنه قد جرت عادة الحق ، بأن يخلق علما يقينيا في نفوس الجهال ، عند  
مشاهدة الخوارق ، بدون نظر .

فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر ، والبحث والتنقيب ، في نفوس العلماء ،  
عند مشاهدة الخوارق أيضا .

فلو كان مجرد الخارق ، بالشرائط التي قد اعتبروها ، موجبا للعلم بطريق العادة ،  
بعد النظر والفكر فيه ، لما تردد أحد في خوارق العادات ، ولا قائل به .  
وكم من مشاهد أثراً عظيماً ، لم يصدق به ، حتى وقف على حقيقة أمره ، فافهم .

\*\*\*

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ فتأمل ] ص ٤٩٤ سطر ١٦ .

ما يأتي :

[ أَمَرَ بالتأمل ، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ « القضا » لا بـ « المقضى »  
وهو لا يخلو عن نوع من الكدر ، فاطلب بيان هذا المحل ، من فتون آخر ] .

\*\*\*

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه ] ص ٤٩٧ سطر ١١ ، ١٢ .

ما يأتي :

[ بأن تعلق بما تعلق به التدوين ، كما في إيجاد الباري ، لما أمر به ، وأنهى عنه ] .

\*\*\*

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[ فإنه يكون مناط الثواب في الأول ] ص ٤٩٧ سطر ١٤ .

ما يأتي :

[ كما في إيجاد زيد ، أو إيجاد عمرو .

وبالجملة : إيجاد ما ليس متعلقا بالأمر التدويني ] .

\*\*\*

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ وعلى أحد قولي الشيخ ، يكون لصفة العلم تعلقان ، قديم وحادث ]

ص ٤٩٨ سطر ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

مايأتى :

[ هذا آخر ما انحط عليه كلامهم ، فى تقرير أحكام هاتين الصفتين .

ودفع ما أورده الرادون لهما ، إلى العلم :

من أن تعلق السمع والبصر ، أزلا ، من الخرافات ؛ إذ لا معنى لسمع غير مسموع ،

وإبصار غير مبصر .

نعم علمه جائز .

فكان محصل جواب المثبتين ، أن الصفتين أزليتان ، وتعلقهما حادث ، وأن الانكشاف

الحاصل من تعلقهما ، أعلى وأرق من الانكشاف الحاصل ، بالعلم ؛ إذ الأول جزئى ،

والثانى كلى ، فتنبه [ .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ وتكون قدرة كل واحد منهما ، وإرادته كافية فى خلق ما يريد ] ص ٥١٣ سطر ١٥ .

ما يأتى :

[ وليس من كمال الألوهية ، إرادة كل ما يمكن أن يوجد ، فإننا نتصور كثيرا

من الممكنات - كما إيجاد صورة كذا ، فى وقت كذا ، مثلا - ومع ذلك يمضى الوقت

ولا يوجد هذا الممكن .

فإرادة كل ما يمكن ، ليست من كمال الألوهية ، بل السكمال إيجاد كل ما يراد .

فيجوز أن يريد كل واحد منهما ، طائفة من الممكنات .

وبحسب إرادته تتعلق إرادته ، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى ، بل تتعلق بها إرادة

الآخر وقدرته ، فافهم [ .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما ، فى أنه تعالى يرى يوم

القيامة ] ص ٥٣٦ سطر ١٩ .

ما يأتي :

[ قد احتج عليه الشيخ « أبو نصر » في « فصوصه » بما حاصله :  
كل إدراك :

فإما لشيء خاص ، كزيد .

أو شيء عام ، كالإنسان .

والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصك بمجانيبه ، كما لا يخفى .

وأما الشيء الخاص :

فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال .

أو بغير الاستدلال .

واسم المشاهدة ، يقع على إدراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها ، من غير  
واسطة الاستدلال ؛ فإن الاستدلال على الغائب . والغائب ينال بالاستدلال .

وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بما يثبت به بلا شك - فليس بغائب ، فهو شاهد .

فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد .

وإدراك الشاهد ، هو المشاهدة :

إما بمباشرة وملاقاة .

وإما من غير مباشرة وملاقاة .

وهذا الأخير هو الرؤية .

والحق الأول ، يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته ، عن أبناء عالم التقديس ، وإنما

الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة .

فإن رفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفت على حقيقة الحقائق ، بدون

احتياج إلى استدلال .

« فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ، فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ »

فقد يدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة ، وهو الرؤية ، فالحق مرئي لذوى الكمال

« تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ »





الفهارس



## فهرس المقدمة

صفحة

٣	المادة التي يتكون منها الكتاب .
٤	سبب اختصاص تسمية الكتاب بـ « الشيخ محمد عبده » .
٥	الشيخ محمد عبده بين الأزهر والمجتمع .
٦	هذا الكتاب هو أهم ما كتب الشيخ محمد عبده .
٧	براعة الشيخ محمد عبده في العرض والفهم .
٧	الشيخ محمد عبده والفلاسفة .
٨	الشيخ محمد عبده رجل كبير العقل .
٨	موقف الشيخ محمد عبده من النقل .
٩	الشيخ محمد عبده والبعث الجسماني .
١٠	الجلال الدواني والبعث الجسماني .
١١	مناقشة الشيخ لرأى الجلال الدواني . بخصوص البعث الجسماني .
١٢	تقويم مناقشة الشيخ محمد عبده لرأى الجلال الدواني بخصوص البعث الجسماني .
١٥	مذهب الفلاسفة ، ومذهب السلف .
١٧	نقد دفاع الشيخ محمد عبده عن الفلاسفة .
١٨	موقف ابن سينا الحقيقي من البعث .
	رأى الفلاسفة في قدم النوع الإنساني
٢١	تحديد ابن سينا قيمة بعض كتبه العلمية .
٢٢	هل كان الشيخ محمد عبده يتعصب للفلاسفة ؟
٢٣	موقف في الوعد والوعيد ، بين الدواني ، والشيخ محمد عبده .
٢٤	هل يرى الدواني أن العالم قديم بالشخص ؟
٢٥	موقف الباحثين بين العقل والنقل .
	هل قول ابن سينا : إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، نقد أو تكميل لقول
٢٧	أرسطو : إن المحرك الأول لا يعلم العالم . . ؟ . .
٢٨	نقد ابن سينا والشيخ محمد عبده في طريق إثباتها علم الله بالعالم .
٢٩	ذم الشيخ محمد عبده للمصيبة والتعصب .



صفحة	
٣٢	المنهج الذي رسمه الله للعلماء .
٣٣	مظاهر التعصب في البحث .
٣٤	رأى الغزالي في مبلغ دراية الكلاميين بالفلسفة .
٣٤	نقد كتب علم الكلام .
٣٥	تصوير العقائد النسفية لمذهب الصلاح والأصلح عند المعتزلة ، تنقصه الدقة .
٣٧	نقد الشيخ محمد عبده لبرهاني « التضايف » و « التسلسل » .
٣٩	رأى الشيخ محمد عبده في النبي والرسول .
٤٠	الشيخ محمد عبده وحديث « ستفترق أمتي ... الخ » .
٤١	سرور الشيخ محمد عبده برواية « أن الهالك منهم واحدة » .
٤١	الفلاسفة يدعون أن مذاهبهم تنطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
٤١	الصوفية يدعون أن مذهبهم ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
٤١	المعتزلة يدعون أن مذهبهم ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
٤١	السنى يدعى أن مذهبه ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
٤٢	الشيعة تدعى أن مذهبها ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
٤٢	المجسمة تدعى أن مذهبها ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
٤٢	صعوبة تمييز الفرقة الناجية عند الشيخ محمد عبده .
	الشارع الحكيم لم يرجع مدار التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها ، إلى أمر كالحق ،
٤٣	أو الواقع ونفس الأمر ، وما يقابلهما .
	الشارع الحكيم أرجع مدار التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها ، إلى أمر واضح
٤٣	هو « ما كان عليه هو وأصحابه » .
	الشيخ محمد عبده يدعى أن الصوفية ، والحكماء الإسلاميين ، والأشاعرة ،
٤٤	يدققون غاية التدقيق فيما كان عليه النبي وأصحابه .
٤٤	عدم انطباق ما عليه الفلاسفة بخصوص عدم البعث الجسماني على ما كان عليه النبي وأصحابه .
	عدم انطباق ما عليه المتصوفة بخصوص عدم البعث الجسماني على ما كان عليه النبي
٤٥	وأصحابه .
	عدم انطباق ما يقوله الفلاسفة بخصوص عدم الحرق والالتئام على الأفلاك ، على
٤٦	ما كان عليه النبي وأصحابه .
	لون آخر من ألوان تردد والشيخ محمد عبده في عدم كفاية حديث « ستفترق
٤٧	أمتي ... الخ » لتمييز الفرقة الناجية .

صفحة

- في رأى الشيخ محمد عبده أن كل من لم يكن وثنيا أو كتائيا متعصبا ، فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه . ٤٨
- تقد رأى الشيخ محمد عبده في ذلك . ٤٩
- عدم جدوى مجاملتنا في الحكم على الناس بالإسلام والكفر ، مادام أمر الأموات مفوضا إلى ربهم ، ومادام الأحياء - مسلمين وكافرين - يتساوون في الحقوق والواجبات . ٥٠
- قول النبي صلى الله عليه وسلم « . . . كلهم في النار إلا واحدة » ليس يعنى أن كلهم في النار ، خلودا ٥٠
- اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم ، مناظر التمييز بين الفرقة الناجية ، وغيرها راجعا إلى « ما كان عليه هو وأصحابه » ليس فيه تضيق على العقول ، ولا حرج على حرية البحث ؛ عند من يؤمن بأن العقل مخلوق ، وأن علم الخالق فوق علم المخلوق . . . ٥١
- من يعتبر الرسائل السماوية [ لظفا ] من الله بخلقها ، لا يجعل العقل مستبدا بإدراك كل شئ . ٥١
- من أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفترق أمتي . . الخ » لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . . . أن كل فرقة تدعى اليقين فيما هي عليه ، والاتقال عما يكون يقينا ليس ممكنا . . . ٥٣
- تقد هذا السبب . ٥٣
- ومن أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفترق أمتي . . الخ » لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . . . أن كل فرقة ترى غيرها معتقدة ما يخالف الواقع ، وما يخالف الواقع كفر في رأى الشيخ محمد عبده . ٥٤
- تقد الشيخ محمد عبده في هذا الرأى من وجوه . ٥٤
- الوجه الأول من أوجه نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٤
- الوجه الثانى من أوجه نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٤
- الوجه الثالث من أوجه نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٦
- ومن أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفترق أمتي . . الخ » لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . . اختلاف كل فرقة على نفسها . ٥٦
- تقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٦

صفحة

- ومن أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفترق أمتي... الخ »  
لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . أن كل فرقة تحاول حمل غيرها على تقليدها  
في رأيها ، والتقليد غير منج . ٥٧
- نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأي . ٥٨
- الشيخ محمد عبده يبين الطريق الصحيح الذي يهdy إلى النجاة . ٥٨
- نقد الشيخ محمد عبده بخصوص ما يراه الطريق الموصول إلى النجاة . ٥٩
- منهج الفلاسفة في البحث . ٥٩
- منهج رجال الدين في البحث . ٦٠
- الشيخ محمد عبده يخلط بين منهج الفلاسفة ورجال الدين . ٦١
- سر تسمية الكتاب « الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » . ٦١
- موقف المعتزلة من النصوص . ٦٢
- قول المعتزلة بالبعث الجسماني ، مع أن دليل العقل وحده لا يدل عليه ، شاهد على  
أنهم يتخذون من الرسائل السماوية ، ومن العقل ، وحدة متكاملة . ٦٢
- منهج الشيخ محمد عبده منهج فيه إسراف ومبالغة في توسيع حقوق العقل ، وغمط  
حقوق النصوص . ٦٢
- الشيخ محمد عبده يشعر بخطورة منهجه ، فيحاول التخدير . ٦٣
- جانب آخر من جوانب خطورة منهج الشيخ محمد عبده أنه لو أخذ به كل باحث  
نفسه ، لتفرقت الأمة ، ولم يكن لها كيان ديني موحد . ٦٣
- هدف الشرع من جملة مدار التعويل في التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها على  
« ما كان عليه النبي وأصحابه » . ٦٤

## فهرس الأفكار الواردة

« فى نصوص عضد الدين الایجی ؛ وجلال الدين الدوانی »

صفحة

١	قيمة كتاب « العقائد العضدية » من وجهة نظر جلال الدين الدوانی
٢	حقیقة النبی والرسول .
٣	أصل اشتقاق كلمة « النبی » .
٣	« أل » فى كلمة « النبی » .
٤	حديث « ستفترق أمتی ، ثلاثا وسبعین فرقة . . . الخ » .
٤	أمة الإجابة ، وأمة الدعوة ، وأیتها هی المرادة فى الحديث .
٦	متى كان الاختلاف المشار إلیه فى الحديث . . . ؟
	هل الاختلاف الذى شطر الأمة إلی هذا العدد ، اختلاف فى الأصول . . . ؟ أم
٦	اختلاف فى الفروع . . . ؟
	هل قوله صلى الله علیه وسلم : « كلها فى النار » یعنى الخلود فى النار . . . ؟ أم
٧	مجرد الدخول فقط . . . ؟
٨	ماهى الفرقة الناجية . . . ؟
٢٧	من هو الصحابی . . . ؟
٢٧	العقائد .
٢٨	الأحكام .
٢٨	الفرقة الناجية هم الأشاعرة .
٢٨	الأشاعرة ، هم التابعون لأبى الحسن الأشعری .
	أبو الحسن « الأشعری » منسوب إلی « أشعر » قبيلة فى الیمین، أو إلی جده « أبى
٢٨	موسى الأشعری . . . »
٢٨	لم كان الأشاعرة ، هم الفرقة الناجية ، دون المعتزلة ، والشيعة . ؟
٢٨	مناظرة بین ابن المطهر الحلی ، ونصیر الدين الطوس ، بخصوص الفرقة الناجية .
٢٩	اتفاق ابن المطهر الحلی ، ونصیر الدين ، علی ما ینبغى أن يتوافق فى الفرقة الناجية .
٢٩	جواز رؤية الأصوات ، والطعوم والروائح عند الأشاعرة .



صفحة

- الأشاعرة أيضا يجوزون أن يرى من يكون في الصين - وهو أعمى - صفار الحشرات  
التي تسبح في أرض الأندلس . ٢٩
- معنى الإجماع في اللغة ، وفي الاصطلاح . ٢٩
- معنى « المحدث » . ٣٠
- معنى « العالم » في الأصل ، وفي اصطلاح علماء الكلام . ٣٠
- الحدوث الذاتي ، من اصطلاح الفلاسفة خاصة . ٣٠
- معنى الحدوث الذاتي . ٣٥
- جلال الدين يحيل في الرد على الفلاسفة . بخصوص الحدوث الذاتي ، على حواشي  
الشرح الجديد للتجريد . ٣٥
- إلزام الفلاسفة بأن القول بالحدوث الذاتي يتعارض مع القول بالعلة البسيطة . ٣٥
- العالم حادث بالزمان عند الأشاعرة . ٣٥
- معنى الحدوث الزماني . ٣٥
- المخالفون في القول بحدوث العالم ، أرسطو ومن تبعه . ٣٥
- ماهية الأشياء القديمة . . . ؟ ٤١
- مناقشة ماروي عن أفلاطون من القول بقدم العالم . ٤١
- عدم اعتبار « جالينوس » من الفلاسفة ، لإحجامه عن القول بقدم العالم . ٤٢
- دليل الفلاسفة على قدم العالم يتلخص في أنه :  
إما أن يكون مالا بد منه لوجود العالم ، حاصلًا في الأزل .  
أولا .  
وعلى الأول ، يلزم المطلوب .  
وعلى الثاني ، يقال : لما حدث العالم فيما لا يزال ، هل حدث بحدوث شيء . . . ؟  
أم من غير حدوث شيء ؟  
فإن حدث لا بحدوث شيء ، يلزم وجود الممكن بدون تمام علته .  
وإن حدث بحدوث شيء ، ننقل الكلام إلى ذلك الحادث ، ويلزم التسلسل . ٤٣
- مناقشة دليل الفلاسفة : قال الدواني نختار أن مالا بد منه لوجود العالم ، لم يكن  
حاصلًا في الأزل ، وأنه لما حدث العالم حدث لحدوث شيء ، ونلتزم التسلسل ، ولكن لا في  
أمور مجتمعة في الوجود ، بل في معدات يهيئ كل منها لوجود ما بعده ، ولا  
يجامعه في الوجود ، ومثل هذا التسلسل ليس بمستحيل عند الفلاسفة . ٤٧

صفحة

يلاحظ أن مناقشة الدليل انتهت إلى التزام أن شيئاً ما ، أزلي ، وهو نوع المعدّة ،  
والأشاعرة لا يقولون بقديم شيء أصلاً ، فهو دليل إلزامي ، لإفساد مدعى الخصم  
— الفيلسوف — الذي يذهب إلى قدم العقول . النفوس الفلكية ، الأجسام  
الفلكية . . . الخ . . . الخ ولا شك أن انحصار القديم في نوع المعد فقط ، إفساد  
لدعواه .

٤٧

قال الفيلسوف : المعدّات غير المتناهية ، لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيكون المتحرك  
بهذه الحركة قديماً ، فيلزم قدم غير المعدّات .

٤٨

قال الدواني ردّاً ، على الفيلسوف : هذه دعوى من غير برهان .

٤٩

قال الفيلسوف : أعدام المعدّات ووجوداتها ، أعراض لا بد أن تتوارد على مادة  
قديمة ثابتة .

٥٠

قال الدواني : هذه أيضاً دعوى من غير برهان .

عود إلى مناقشة دليل الفلاسفة على قدم العالم :

قال الدواني : وردّ عليه بوجوه :

الأول : اختياراً أن مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلًا في الأزلي ، ومع ذلك ،

لا يلزم أن يكون الممكن أزلياً ، لجواز أن يكون وجود الممكن في الأزلي مستحيلاً ،

فلم يوجد في الأزلي لذلك ، ووجد فيما لا يزال ، لإمكان وجوده فيه .

٥٥

قال : الدواني : إن تسليم أن كل مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلًا في الأزلي ،

يتنافى مع القول بأن وجوده في الأزلي مستحيل ؛ لأن إمكانه في الأزلي ، بما لا بد

منه لوجوده .

ومفاد ذلك أن هذا الرد غير سليم .

٥٥



الوجه الثاني من وجوه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : باختيار أن

كل مالا بد منه لوجوده ، لم يكن حاصلًا في الأزلي ؛ إذ من جملة ذلك تعلق الإرادة

بوجوده في الأزلي ، ولم تعلق الإرادة بوجوده في الأزلي بل تعلقت في الأزلي

بوجوده فيما لا يزال فلا يمكن وجوده إلا إذا حان الوقت المحدد لوجوده

٥٨

فإن قال الفيلسوف : هل تعلق الإرادة في الأزلي بوجوده فيما لا يزال ، متمم لعلّة

وجوده . . . ؟

أم ليس متمم لعلّة وجوده . . . ؟

صفحة

وعلى الأول : يلزم وجوده في الأزل ، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة  
وعلى الثاني : لا بد من حدوث أمر آخر غير التعلق ، وهو :  
أولا : خلاف المفروض .

وثانيا : يتأدى بنا إلى نقل الكلام إلى هذا الأمر الآخر . ٥٩

قال الدواني : الأثر يوجد بالقدرة على وفق الإرادة ، وقد تعلقت الإرادة بوجوده  
في وقت معين ، فلا يوجد إلا فيه ، وإلا تخلف مراد الله . ٥٩

فإن قال الفيلسوف : جوابكم هذا كأنه لا يلتقي مع شقي الترديد - أعني : أن تعلق  
الإرادة في الأزل بوجوده ، هل هو متمم لعلته وجوده ؟ أم غير متمم لعلته  
وجوده ؟ - والترديد حاصر ، فلا بد من اختيار أحد الشقين صراحة . ٥٩

قال الدواني : إن أردتم أنه متمم لعلته وجوده في الأزل ، فنختار الشق الثاني .  
وإن أردتم أنه متمم لعلته وجوده فيما لا يزال ، فنختار الشق الأول .

والتحديد بالوقت ، كالتحديد بالصفة ، وكما أنه إذا أراد الفاعل المختار إيجاد شيء  
على صفة خاصة من طول ، أو قصر مثلا ، لا يوجد إلا كذلك ، كذلك إذا أراد  
إيجاده في وقت معين ، فإنه لا يوجد إلا فيه . ٥٩

وقد يصور الوجه الثاني من أوجه الرد على دليل الفلاسفة ، - القائم على اختيار  
أن كل ما لا بد منه لوجوده في الأزل ، لم يكن حاصلا - بأن الأزل فوق الزمان ،  
والأزل مختص بالله تعالى ، والزمان حادث ، فما يوجد فيه يكون حادثا ، فالعالم  
حادث . ٦٤

قال الفيلسوف : لا شك أن الإرادة وحدها غير كافية ، بل لا بد من تعلقها ،  
فتعلقها هذا قديم ؟ أو محدث ؟ فإن كان محدثا ، قلنا الكلام إلى سبب حدوثه ،  
ويلزم التسلسل .

وإن كان قديما ، يلزم قدم الممكن . ٦٧

قال المتكلم ، جوابا عنه : ليكن التعلق حادثا ، ولا يلزم التسلسل ؛ لأن التعلق  
أمر عديم ، لا يحتاج إلى مخصص .

وعلى فرض لزوم التسلسل ، فهو في التعلقات وهي أمور اعتبارية ، لا يستحيل  
التسلسل فيها . ٦٨

قال الدواني - تعليقا على جواب المتكلم - : إن القول بأن التعلق أمر عديم لا يحتاج  
إلى مخصص ، غير سليم ؛ لأن اختصاص كل صفة - سواء كانت وجودية أو عدمية -

صفحة

٦٨

بوقت حدوثها . يحتاج بالبداهة إلى مخصص .

ثم روى الدوانى قول من يرى أن التسلسل فى العلاقات باطل - بصرف النظر عن جريان برهان التطبيق - لأنه يلزم انحصار العلاقات غير المتناهية بين حاصرين هما : نفس الإرادة ، والتعلق الأخير الذى يلى الممكن .

ثم قال الدوانى : إنه لا انحصار ههنا ؛ لأن مثل الإرادة كمثل المادة التى يقول الفيلسوف إنها قديمة وتوارد عليها صور غير متناهية من جهة الماضى ، ولم يقل أحد : إن المادة طرف حاصر لهذه الصور ؛ إن المادة مع صورة ، كما أن الإرادة مع كل تعلق .

٦٩



الوجه الثالث من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : النقص الإجمالى ، بأن يقال دليلكم يجرى فى الحوادث اليومية التى تعترفون أتم بحدوثها : مثل الصور الشخصية المتواردة على المادة ، وكالنفوس الناطقة ، مع أنكم لا تقولون بمقتضاه فيها .

٧٦

قال الدوانى : يمكن أن يكون صدور العالم بطريقة أنه ما من حادث إلا وقبلة حادث ، ولا يلزم على ذلك محال ، ولا تثبت بذلك دعوى الفلاسفة ؛ لأن دعواهم أن بعض العالم قديم ، وعلى هذا لا شىء من العالم بقديم .

ويقول الدوانى ، وبه تثبت دعوى علماء الكلام ؛ لأن كل ما وجد ويوجد حادث . لكن هل هذه تتفق مع دعوى علماء الكلام ، تمام الاتفاق ؟ لا أظن . . .

لأنهم يقولون - بجانب قولهم بحدوث العالم - كان الله ولا شىء معه . وذلك لا يتحقق على هذا الفرض .

٨١

يقول الدوانى : إن القول بأن كل العالم حادث ، وما من حادث إلا وقبلة حادث ، مروي عن بعض المحدثين . فقد روى عن ابن تيمية مثله

٨٢

ويعود الإمام الغزالي لمناقشة قولهم فيما سبق ص ٤٨ : « إن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة » . فيقول : كون الحركة مبدأ للحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة . فكيف يصدر من متشابه الأحوال ، شىء فى وقت دون وقت ؟ .



صفحة

- وإن كانت ، من حيث إنها متجددة ، فما سبب تجدد الحركة ذاتها ؟ لا بد من سبب آخر ، ولا بد للسبب من سبب ، ويتسلسل . ٨٣
- دافع عن الفلاسفة ، ضد الغزالي مدافع ، قال : إن احتياج الحركة إلى سبب وسببها إلى سبب ، تسلسل في أمور غير مجتمعة ، وهو جائز عند الفلاسفة . ٨٣
- قال الدواني : بل إنه تسلسل في أمور مجتمعة في الوجود ، وهو محال باتفاق . ٨٥
- ويستمر الدواني في شرح وجهة نظره ليخلص له أنه لا بد من لزوم التسلسل المستحيل . ٩٠



- الوجه الرابع من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : أن دعوى وجود قديم مقارن لسلسلة من الحوادث لا أول لها ، غير معقول ؛ لأن معنى قدم القديم أنه لا أول له ، وكل واحد من الحوادث له أول ، فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد منها ، أى سابقا على جميعها ، فكيف إذن تكون السلسلة معه غير منقطعة ؟ ٩٥
- لم يوافق الدواني على هذا الوجه ، ورده . ٩٧
- رواية الدواني ردا على الوجه وتقدم لها . ٩٩



- حكاية نقد لدليل الفلاسفة ورده . ١٠١



- الوجه الخامس من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : أن برهان التضايف ، وبرهان التطبيق ، يدلان على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة للترتبة ، سواء كانت مجتمعة في الوجود ، أم لا . ١٠٢
- شرح برهان التضايف . ١٠٢
- برهان التضايف كما يدل على بطلان التسلسل في جانب واحد ، يدل على بطلانه ، في الجانبين . ١٠٧
- برهان التضايف يفيد أن التسلسل مطلقا محال ، سواء في ذلك المجتمع والمتعاقب . ١٠٨
- برهان التطبيق يجرى - كما يجرى برهان التضايف - في الأمور المتعاقبة في الوجود . ١٠٩
- للوجود عند الفلاسفة فرد ينسبونه إلى الدهر ، والدهر عندهم وعاء للزمان . ١١٩
- اللازم من جريان برهان التطبيق ، هو إما إنتهاء غير المتناهي ، أو مساواة الجزء لكاه . ١٢٢
- شروط بطلان التسلسل في نظر الفلاسفة الاجتماع ، والترتب . ١٢٣

صفحة

١٢٣ الإحالة في مناقشة الشرط الأول - الاجتماع - على ما سبق له ص ١٠٨ وما بعدها .

١٢٣ وجهة نظر الفلاسفة في ضرورة الشرط الثاني - الترتب - ومناقشتها .

١٣٥ بحث في ماهية العدد ، والعناصر المكونة لها .

١٤٦ استناد المعلولات المتكثرة ، إلى الأمور الموجودة ، دون الاعتبار العقلية .

١٥٣ دليل على إثبات الواجب لا يتوقف على إبطال التسلسل .

١٥٤ نقد هذا الدليل .

١٥٦ نسبة الأقل للأكثر .

١٥٧ هل معلومات الله متناهية ، أم غير متناهية؟ وتوجيه كل .

١٥٧ العلم البسيط والعلم الإجمالي .

١٦٠ علماء الكلام ينفون الوجود الذهني .

١٦٠ العلاقة بين العالم والمعلوم ، تأبى أن يكون المعلوم عدما صرفا .

١٦٤ العلم الاجمالي ، هل هو علم بالفعل ، أم علم بالقوة ؟ .

١٧٠ حدوث العالم من العقائد الدينية .

محاولات علماء الكلام لإثبات حدوث العالم ، الواردة في غير هذا الكتاب ،

١٧٠ محاولات غير كافية ، ينقصها اليقين والتحقيق .

انتهاء البعد الزماني ، كاتهاء البعد المكاني ، والمعارضة فيهما من جهة الوهم ، لا من

١٧١ جهة العقل .



١٨٢ العالم قابل للفناء .

١٨٢ الاختلاف في وقوع الفناء .

١٨٣ رأى حجة الإسلام في الإحياء .

١٨٣ رأى الكرامية أن العالم حادث ، لا يقبل الفناء .



١٨٣ النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا .

١٨٩ معنى معرفة الله تعالى .

١٨٩ هل معرفة الله تعالى بالكنه ممكنة ؟

١٩٠ الأحاديث والآثار الدالة على عدم إمكان معرفة الله تعالى بالكنه .

١٩٧ الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى ، شرعا .

٢٠٠ النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا عند المعزلة .

صفحة

- نظرية الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة ، أساس قولهم بوجوب النظر في  
 ٢٠٠ معرفة الله تعالى ، عقلا .
- ٢٠٣ يمكن إثبات وجوب النظر بالإجماع ، بعد إثباته بالشرع .
- ٢٠٣ هل وجود الواجب بديهي ؟
- ٢٠٤ تفصيل الدلائل على وجود الله وعلى إثبات صفاته ، واجب كفاً ، لا عين .
- واجب على الإمام في كل مسافة قصر ، تنصيب من يكون عالماً بتفاصيل الأدلة ،  
 ٢٠٤ ليرشد المسترشدين ، ويدفع كيد الماندين .
- ٢٠٥ شكوى الدواني بما آل إليه حال العلماء في زمانه .
- اكتفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، واكتفاء أصحابه رضي الله عنهم ، بمن يدخلون  
 في دين الإسلام بالإقرار باللسان والالتقياد للأحكام .  
 والاكتفاء بإيمان من أقر تحت ظل السيف .
- ٢٠٦ كل ذلك لم يخل من تزويدهم بما يفيد اليقين .
- ٢٠٧ قول الأعرابي : « البعرة تدل على البعير . الخ » .
- ٢٠٧ قول بعض المارفين : « عرفته بواردات . الخ » .
- ٢٠٧ قول جعفر الصادق رضي الله عنه : « عرفت الله . الخ »
- ٢٠٧ الاشتغال بعلم الكلام فرض كفاية .
- تحصيل اليقين بما يملأ النفس اطمئناناً ، فرض عين ، وليس بلازم أن يحصل  
 ٢٠٧ ذلك عن أدلة تفصيلية .
- ٢٠٩ أول واجب على المكلف .
- ٢٠٩ معرفة الله تعالى هي أول واجب على المكلف العاقل ، في رأى الأشعرى
- النظر في معرفة الله تعالى ، هو أول واجب على العاقل . في رأى المعتزلة .
- ٢٠٩ وأبي إسحاق الإسفراييني .
- ٢١٠ وقيل : أول واجب ، هو الجزء الأول من النظر .
- القصد إلى النظر هو أول واجب على العاقل ، في رأى إمام الحرمين والقاضى
- ٢١٠ أبى بكر ، وابن فورك .
- ٢١٠ المختار مضطر إلى اختيار ما يختاره .
- ٢١٦ رأى الدواني في أول الواجبات نسبي .

صفحة	
٢١٧	رأى آخر في أول الواجبات .
٢١٧	التكليف بالمشروط ، بدون الشرط ، وبالكامل بدون الجزء ليس بمحال ، إنما
٢١٧	المحال هو التكليف بالمشروط ، والكامل ، مع التكليف بعدم الشرط والجزء .
٢٢٢	تحصيل المعرفة عن طريق النظر ، بطريق جرى العادة ، عند الأشعرى .
٢٢٢	وبالتوايد عند المعزلة .
٢٢٢	وباللزوم العقلي عند الفلاسفة .
٢٢٢	هل العلم من مقولة كيف ؟ أو من مقولة الانفعال ؟ أو من مقولة الإضافة .
٢٢٥	رأى الإمام الرازى في حصول العلم عن النظر .
٢٢٦	وجوب بعض الأفعال عن بعض ، لا ينافي قدرة المختار على الفعل الواجب عن
٢٢٦	غيره .
٢٢٩	الأشعرى لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوما عقليا ، مع بعض ، والكامل عنده مستند
٢٢٩	إلى الله تعالى .
٢٢٩	الأشعرى لا يسعه أن ينكر أن العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر ، ولا
٢٢٩	أن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء . . . . . إنما ينكر التوقف على غير إرادة
٢٢٩	الله تعالى .
٢٣٣	تحقيق مذهب الفلاسفة أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله ، والوسائط بمنزلة الشرائط
٢٣٣	والآلات .
٢٣٣	الفلاسفة لا ينكرون التوقف على الوسائط ، وظاهر مذهب الأشعرى ، ينكره .
٢٣٨	رأى الإمام الرازى - في المباحث الشرقية - في مسألة الوسائط ، والحركة
٢٣٨	السرمدية الدورية ، هو بعينه تحقيق مذهب الفلاسفة .
٢٤٠	السمنية : ينكرون إفادة النظر للعلم .
٢٤٠	مذهبهم أن لا طريق للعلم سوى الحس .
٢٤٠	وهم قائلون بالتناسخ .
٢٤٠	المهندسون أنكروا إفادة النظر العلم في الإلهيات .
٢٤٠	شبهتهم في ذلك .
٢٤١	الرد على المهندسين .
٢٤١	مذهب الإسماعيلية أن معرفة الله تعالى لا تحصل بدون الإمام .
٢٤١	شبهتهم في ذلك .



٢٤١	الرد على الإسماعيلية .
٢٤٣	أجمع أهل الحق على أن للعالم صانعا قديما ، لم يزل ، ولا يزال .
٢٤٣	الدليل على ذلك ، أن العالم محدث ، وكل محدث فله محدث .
٢٤٤	صانع العالم واجب الوجود لذاته ، ممتنع العدم لذاته .
٢٤٥	معنى وجوب الوجود عند الكلاميين .
٢٤٥	معنى وجوب الوجود عند الفلاسفة .
٢٤٧	معنى الوجود في الواجب والممكن .
٢٤٨	الخلاف بين الفلاسفة والكلاميين حول وجود الواجب ، غير لفظي .
٢٥٧	لا خالق لشيء من الأشياء ، سوى الله تعالى .
٢٥٧	رأى إمام الحرمين في الإرشاد في خلق الأشياء .
٢٦١	رأى حجة الإسلام في خلق الأشياء .
٢٦٢	نصيب العبد في الفعل ، ونصيب الله فيه . . .
٢٦٢	معنى الكسب . . . . .
٢٦٧	أكثر المعتزلة على أن أفعال العباد الاختيارية ، حاصلة بقدرة العبد وحدها . . .
٢٦٧	رأى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، على أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بمجموع القدرتين : قدرة العبد ، وقدرة الله ، على أن تعلقهما جميعا بأصل الفعل .
٢٦٨	رأى القاضي أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بمجموع القدرتين :
٢٦٨	على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وقدرة العبد ، بكونه طاعة أو معصية .
٢٦٨	تحقيق مذهب القاضي . . . . .
٢٦٨	تصوير صاحب قواعد العقائد - الغزالي - لمذهب المعتزلة والحكماء . . . . .
٢٧٠	الرد على صاحب قواعد العقائد ، في تصويره لمذهب الحكماء . . . . .
٢٧١	رد نصر الدين الطوسي شارح الإشارات ، على أبي البركات البغدادي فيما نسبته إلى الفلاسفة . . . . .
٢٧٢	رأى « بهمنيار » في « التحصيل » .
٢٧٣	قول عن أفلاطون ما يفيد أن الله هو المؤثر في كل شيء وحده .
٢٧٤	تشنيع المعتزلة على الأشعرى بقوله : إن للعبد قدرة ، مع تعطيله لها عن التأثير .

صفحة

٢٧٤

الفرق بين القدرة والعلم .



٢٧٦

الله متصف بكل صفات الكمال ، منزّه عن جميع سمات النقص .

٢٧٦

يرى ابن تيمية أن هذه القضية مما أجمع عليه العقلاء .

جعل بعض الباحثين توحيد الله نتيجة لقضية « أنه متصف بكل صفات الكمال ، منزّه عن جميع سمات النقص » لأن كون الشيء منفردا متوحدا ، أولى من كونه متكررا متعددا .

٢٧٧

لا خلاف بين الكلاميين والحكماء ، في أنه تعالى : عالم ، قادر ، مريد ، متكلم... الخ ولكنهم اختلفوا في كون الصفات ، عين ذاته ، أو غير ذاته ، أولاء عين ولا غير .

٢٧٨

فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى أن لشيء سوى ذاته .

٢٧٨

وذهب جميع الكلاميين إلى أن الصفات غير الذات .

٢٧٨

وذهب الأشعرى إلى أن الصفات لاهى الذات ، ولا غيرها .

٢٧٩

تفسير الصفات على مذهب الفلاسفة .

٢٧٩

تفسير الصفات على مذهب المعتزلة .

٢٨٤

الدليل على نفي الغيرية .

٢٨٨

الاعتراض على الدليل .

٢٨٩

إذا ثبت قديم ممكن ، فمنع احتياجه مكابرة صريحة .

٢٨٩

احتياج الصفات إلى الموصوف بين لا يمكن إنكاره .

٢٨٩

القول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها ، قول متناقض . . . .

٢٩٢

كيف يكون الواجب واحدا حقيقيا مع اتصافه بسلوب وإضافات كثيرة . . . .

٢٩٤

هل الواحد من كل وجه ، لا يصدر عنه إلا واحد . . . .

٢٩٥

القول بأن الله تعالى فاعل موجب لصفاته . . .

٢٩٥

هل التخصيص يدخل في القواعد العقلية . . .

٢٩٩

مذهب العبد زيادة الصفات على الذات . . .

٣٠٠

دليل القائلين بالغيرية . . . .

٣٠٤

دليل القائلين بأن الصفات لا هو ولا غيره . . . .

٣٠٩

تعريف الأشعرى للغيرين . . . .

صفحة

- ٣١٠ الاعتراض على تعريف الأشعرى للغيرين .
- ٣١١ تعريف آخر للغيرين .
- ٣١٤ الاعتراض على التعريف الآخر .
- ٣١٥ الجواب عن الاعتراض .
- ٣١٩ نقد الجواب عن الاعتراض .
- ٣٢٠ تعريف ثالث للغيرين .
- ٣٢٣ رأى « جعفر بن الحارث » في نسبة الكل للجزء .
- ٣٢٤ رأى الإمام الرازى ، في رأى الأشعرى في معنى [ الغيرين ] . . .
- ٣٢٥ اعتراض الدوانى على رأى الإمام الرازى .
- ٣٢٦ رأى صاحب المواقف في [ الغيرين ] . . .
- ٣٢٧ الاعتراض على رأى صاحب المواقف .
- ٣٢٨ إلزام المعتزلة لمن يقول بزيادة الصفات بمشابهة النصارى .
- ٣٣٢ عدم التزام هذا الالتزام ، وحله .
- ٣٣٣ مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ، ليست من الأصول .
- زيادة الصفات ، وعدم زيادة ، لا تدرك بالدليل ، ولكن وسيلتها الوحيدة ،
- ٣٣٣ هى الكشف .
- ٣٣٣ لا بأس باعتقاد أحد الرأيين في المسألة .
- \*\*\*
- ٣٣٩ الله عالم .
- ٣٣٩ دليل ذلك من السمع .
- ٣٣٩ دليل ذلك من العقل .
- ٣٣٩ أفعال العجماوات مخلوقة لله تعالى .
- ٣٣٩ العجماوات تعلم أفعالها .
- ٣٤٠ دليل ذلك من السمع .
- ٣٤٤ علم الله تعالى ، متعلق بجميع ما يمكن أن يعلم .
- ٣٤٤ دليل علمه بغيره .
- ٣٤٤ دليل علمه بذاته .
- ٣٤٥ منهج الفلاسفة في إثبات علمه تعالى .

صفحة

- اشتهر عن الفلاسفة أنهم يقولون إنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي ،  
 بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها . ٣٤٨
- الطوسي في شرح الإشارات ، يذهب إلى أنهم يقولون إنه تعالى لا يعلم الجزئيات  
 المادية بالوجه الجزئي . ٣٤٨
- قال الدواني : حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل ،  
 لا بطريق التخيل . ٣٥٦
- الاختلاف بين علما وعلم الله ، في نحو الإدراك ، لا في نحو المدرك . ٣٥٧
- التحقيق أن الكلية والجزئية وصفان للعلم ، لا للمعلوم . ٣٥٧
- إذا وصف المعلوم بالكلية والجزئية ، فباعتبار العلم . ٣٥٧
- من قال بالعلم على هذا النحو لا يكفر ، وأما من يقول : إنه لا يعلم بعض المعلومات ؛  
 فإنه يكفر . ٣٥٧
- من كفر الفلاسفة حمل كلامهم على أنهم ينكرون علم الله تعالى ببعض المعلومات . ٣٥٧
- ما هو الشخص . . . ؟ ٣٥٨
- المدركات إن أدركت بالعقل ، كانت باعتبار هذا الإدراك كلية ، وإن أدركت  
 بالآلات الجسمية ، كانت باعتبار هذا الإدراك ، جزئية . ٣٥٩
- إذا كانت ، الكلية والجزئية لونين من ألوان الإدراك ، فتفي أحدهما عن الله  
 لا يستلزم نفي علمه ببعض المعلومات ، وعلى هذا يكون نفي الفلاسفة علم الله بالجزئيات  
 لا يستلزم الجهل بها . . . وعلى هذا لا يكفرون . ٣٥٩
- بعض ما يكون كمالا في حقنا ، هو في حق الله نقص . ٣٥٩
- من يرجع السمع والبصر ، إلى العلم . كالأشعري وفلاسفة الإسلام ، لا يكفر . ٣٦٧
- تسكير الغزالي لمن ينكر علم الله بالجزئيات ، محمول على من ينكر علمه ببعض  
 المعلومات . ٣٦٧
- الفاعل باختيار لا بد له من التصور الجزئي . ٣٦٨
- بعضهم يرى خلاف ذلك . ٣٦٨
- التوفيق بين كلامهم في ذلك . ٣٧٣
- الكلي له معنيان . ٣٧٣
- علم الواجب مما تحيرت فيه الأفهام . ٣٧٥
- اختلاف المذاهب في علم الواجب . ٣٧٦



صفحة

٣٧٧ ذهاب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته ، عين ذاته ، وعلمه بغيره عين ذلك الغير .  
 ذهاب البعض إلى أن علمه تعالى ، صور مجردة غير قائمة بشيء ، وهي التي اشتهرت  
 بـ « المثل الأفلاطونية » . ٣٧٧

٣٧٧ ذهاب البعض إلى أن علمه تعالى صور مجردة قائمة بذاته ، وظاهر عبارة الإشارات  
 يشعر بذلك .

٣٧٧ عبارة الشفاء صريحة في نفي ما يفيد ظاهر عبارة الإشارات .

٣٨٣ كلام الطوسي في شرح الإشارات ، يحوم حول ظاهر كلام الشفاء .  
 نقد الدواني لشارح الإشارات من وجوه : الأول : أن ما ذكره شارح الإشارات ،  
 من أنه كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته ،  
 لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عنه لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر  
 غير بين . ٣٩٤

الثاني : أن تعقل الصورة بنفسها - أي من غير احتياج إلى صورة أخرى - ليس  
 لعلاقة صدور . . . الخ . ٣٩٥

الثالث : أن قوله : « ولا تظن أن كونك محلا . . . الخ » ضعيف . ٣٩٨

الرابع : أن قوله : « فإن حصلت تلك الصورة لك . . . الخ » غير ظاهر . ٣٩٩

الخامس : أن قوله : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله . . . الخ » غير مسلم . ٤٠٠

السادس : أن قوله : « إذا حكمت بكون العلتين . . . الخ » تحكم بحت . ٤٠٢

السابع : أن القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية . . . الخ »  
 يفضى إلى محال . ٤٠٤

ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ، ليس صحيحا على أصول  
 الفلاسفة . ٤٠٥

الثامن : إذا كان وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الواجب إياه ، فإنه لا  
 يكون صدور المعلول الأول بالاختيار . ٤٠٧

الاعتراض بأنه إذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار ، كان للحوادث  
 وجود أزل في علم الله تعالى ، وأنتم لا تقولون بالوجود الذهني .

الجواب عن ذلك بالتفريق بين العلم البسيط الإجمالي ، والعلم التفصيلي . ٤١٠

الاعتراض بأنه إذا كان الوجود العلمي للممكنات صادرا عن الواجب تعالى ، وهو  
 فاعل بالاختيار ، فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم ، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود

صفحة

- وجود آخر ، في علم الله تعالى ، وننقل الكلام إلى الوجود السابق ، فإما أن  
٤١٤ تتسلسل الموجودات ، أو تنتهي إلى وجود واجب ، وكلاهما محال .
- الجواب عن ذلك الاعتراض ، بأن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته  
٤١٥ الذاتية .
- ٤١٧ عود إلى نقد شارح الإشارات .
- ٤١٧ الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية ، في العلم الحضوري .
- ٤١٨ عود إلى أن الممكنات موجودة في علم الله تعالى على سبيل الإجمال .
- ٤١٩ معنى العلم الإجمالي ، أن يكون العلم واحدا ، والمعلوم متعددا .
- ٤٢١ العلم الإجمالي علم بجميع المعلومات ، بالفعل ، لا بالقوة .
- عود إلى الوجود العلمى بالممكنات ، هل يكون بصور موجودة في ذات الله ؟  
٤٢٢ أم ماذا ؟
- ٤٢٦ بم تقوم صور المعلومات ، على مذهب الكلاميين . . . ؟
- ٤٢٧ الفرق بين ما يسمى « قياما بالعقل » وما يسمى « حصولا فيه » .
- ٤٣٠ عود إلى المثل الأفلاطونية . . . . بمناسبة علم الله بالممكنات .
- ٤٣٣ نظرية أن علمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته .
- ٤٣٧ العلة سبب للعلم بالمعلول ، خلافا لسائر المتضائفات .
- الاعتراض بأنه - على فرض تسليم ذلك - فلا يكون العلم بالعلة ، عين العلم  
٤٣٧ بالمعلول .
- ٤٣٩ مامعنى الانطواء في قولهم : إن علم الواجب بغيره ، منطوق في علمه بذاته ؟ ..
- اكتفاء الدوائى بهذا القدر في بحث العلم ، اتكالا على أنه سيؤلف فيه رسالة  
٤٥٠ مفردة ، ولا ندرى ، أفعل ، أم لا . . . ؟
- الاعتراض على قولهم : علم الواجب تعالى حضوري ، بأن ذلك يستدعى مغايرة  
٤٥٠ الشيء لنفسه .
- ٤٥١ الجواب عن ذلك الاعتراض .
- \*\*\*
- ٤٥٥ اتفق المتكلمون والحكماء على أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات .
- ٤٥٥ معنى القدرة عند الكلاميين .
- ٤٥٥ معنى القدرة عند الحكماء .

صفحة

٤٦٣ صلاحية قدرته تعالى للتأثير في جميع الممكنات .

٤٦٦ الأدلة السمعية على قدرته تعالى .

٤٦٧ ما لا يتوقف إرسال الرسول عليه ، من الصفات ، يكفي فيه إثباته بالسمع .

٤٦٧ هل شمول القدرة ، مما يتوقف عليه إرسال الرسول . . . ؟



٤٧٨ الله يريد لجميع الكائنات .

٤٧٩ ضرورة ثبوت صفة الإرادة .

٤٨٤ صفة الإرادة قديمة .

٤٨٧ تعلق الإرادة شامل لجميع الممكنات .

٤٨٧ الشر والمعصية مراد لله تعالى . . . خلافا للمعتزلة .

٤٨٧ أدلة المعتزلة على عدم إرادة الشر والمعصية .

٤٨٧ الدليل الأول .

٤٨٧ الدليل الثاني .

٤٨٧ الدليل الثالث .

٤٨٧ الدليل الرابع .

٤٨٩ ردود الأشاعرة على أدلة المعتزلة .

٤٨٩ الرد على الدليل الأول .

٤٨٩ الرد على الدليل الثاني .

٤٩١ الرد على الدليل الثالث .



٤٩٦ الله تعالى متكلم .

٤٩٦ معنى الكلام عند المعتزلة .



٤٩٦ الله تعالى حي .

٤٩٦ معنى الحياة عند الأشاعرة .

٤٩٦ معنى الحياة عند الفلاسفة .



٤٩٧ الله تعالى سميع بصير .

صفحة

٤٩٧ أدلة ثبوت السمع والبصر

٤٩٧ السمع والبصر صفتان زائدتان عن الذات كسائر الصفات .

٤٩٧ السمع والبصر ، صفتان مغايرتان للعلم . . . خلافا للفلاسفة .

٥٠١ عدم الوقوف على حقيقة صفى السمع والبصر .



٥٠١ الله منزّه عن جميع صفات النقص .

٥٠١ لا شبيه له

٥٠١ لا ند له ، ولا مثل له

٥٠٥ ولا شريك له .

٥٠٦ معنى التوحيد .

٥٠٦ أدلة حصر وجوب الوجود فى واحد .

٥١٠ ما يفيد قولة تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

٥١٠ أدلة حصر الخالق فى واحد .

٥١٦ أدلة حصر المعبودية فى واحد .



٥١٦ الله لا ظهور له ، ولا يحل فى غيره .

٥١٧ - النصارى والحلول .

٥١٧ - نص من إنجيل « يوحنا » .

٥١٨ - رأى غلاة الشيعة فى الحلول .



٥١٨ الله لا يقوم بذاته حادث .

٥٢٠ أدلة عدم قيام الحوادث بذاته تعالى .

معنى الحادث المنفى قيامه بذات الله تعالى هو الصفات الحقيقية .... دون الصفات

٥٢٠ الإضافية والسلبية .

٥٢١ التبديل الذى يفيد النقص ، والتبديل الذى لا يفيد .

٥٢٥ هل أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية . . . ؟



٥٢٧ - الله لا يتحد بغيره .



صفحة

٥٢٨

يطلق « الاتحاد » على ثلاثة أنحاء .

٥٢٨

الأول .

٥٢٨

الثاني .

٥٢٨

الثالث .



٥٣٠

الله تعالى ليس بجوهر . . . ولا عرض . . . ولا جسم .

٥٣١

ولا في حيز وجهة .

٥٣١

ولا يشار إليه . . . ولا يصح عليه الحركة والانتقال .

٥٣٢

• المسترون بـ « البلكفة » .

٥٣٢

رأى ابن تيمية في « إثبات الجهة لله تعالى » .

٥٣٣

الله هو نفسه قبلة الدعاء عند ابن تيمية ، لاجهة الفوق .

٥٣٣

ولا يصح عليه الجهل ، ولا الكذب .

٥٣٤

هل خلف الوعيد كذب . . . ؟

٥٣٥

هل يمكن أن يراد من آيات الوعد والوعيد ، التهديد ، لا الأخبار ؟



٥٣٦

الله تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة .

٥٣٦

مذهب الأشاعرة والسلف الصالح في الرؤية .

٥٣٦

تحقيق مذهب السلف والأشاعرة .

٥٣٦

الرؤية الثابتة لله ، تكون من غير موازاة ، ومقابلة ، وجهة .

٥٣٧

أدلة ثبوت الرؤية لله تعالى .

٥٣٧

الدليل الأول من القرآن .

٥٣٨

الدليل الثاني من القرآن .

٥٣٨

الدليل الثالث . . . من العقل .

٥٤٠

الدليل الرابع من السنة .

٥٤١

دليل المنكرين للرؤية .

٥٤١

الجواب عن هذا الدليل من وجوه . . .

٥٤١

الوجه الأول .

صفحة

٥٤١

الوجه الثانى .

٥٤١

الوجه الثالث .

\*\*\*

٥٤٢

ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

٥٤٢

الكفر والمعاصى بخلقه وإرادته .

\*\*\*

٥٤٣

الله تعالى غنى لا يحتاج إلى شىء .

٥٤٣

ولا حاكم عليه .

\*\*\*

٥٤٦

الله تعالى لا يجب عليه شىء .

٥٤٦

معانى الواجب .

٥٤٦

الحكم والمصالح فى أفعاله تعالى .

٥٤٦

لا يجب عليه رعاية الحكم والمصالح .

٥٤٧

اللفظ ليس بواجب على الله تعالى . . . خلافا للمعتزلة .

٥٤٨

الأصلح ليس بواجب على الله تعالى .

٥٤٨

مذاهب فرق المعتزلة فى الأصلح .

٥٤٨

رأى الفلاسفة فى الأصلح .

٥٤٩

حكاية الإخوة الثلاثة فى مناظرة الأشعرى لأبى على الجبائى .

٥٥٠

العوض على الآلام ليس بواجب على الله تعالى . . . خلافا للمعتزلة .

٥٥٠

عدم تحقق معنى الظلم من الله تعالى .

٥٥٠

الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، ليس بواجب على الله تعالى . . . خلافا للمعتزلة .

٥٥١

المعتزلة حرموا على الله تعالى العفو عن المذنب .

٥٥١

الرد على المعتزلة فى ذلك .

٥٥٢

خلف الوعد والوعيد بالنسبة لله تعالى .

٥٥٥

إثابة الله على الطاعة فضل ، وعقابه على المعصية عدل .

\*\*\*

٥٥٧

الله تعالى لا يفعل القبيح .

٥٥٧

ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم إلى جور أو ظلم .

صفحة	
٥٥٧	يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .
٥٥٧	لا غرض له في فعل من أفعاله .
٥٥٨	معنى الغرض .
٥٥٩	راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلا ورحمة .
٥٦٤	الآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض مؤولة بالحكم والمصالح .
٥٦٥	ولا حاكم سواه .
٥٦٥	ليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها ، ولا في كون الفعل سببا للثواب والعقاب .
٥٦٥	الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة .
٥٦٥	المعنى الأول .
٥٦٥	المعنى الثانى .
٥٦٥	المعنى الثالث .
٥٦٧	رأى المعتزلة في الحسن والقبح .
٥٦٩	الحسن ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع .
٥٧٢	ليس للفعل صفة حقيقية باعتبارها ، حسن أو قبح .
	***
٥٧٢	الله تعالى غير متبعض ولا متجزى .
٥٧٢	لاحد له ، ولا نهاية له .
٥٧٣	صفاته واحدة بالذات .
٥٧٦	صفاته غير متناهية بحسب التعلق .
٥٧٧	ما وجد من مقدوراته قليل من كثير .
٥٧٨	له الزيادة والنقصان في مخلوقاته « يزيد في الخلق ما يشاء » .
	***
٥٧٩	لله تعالى ملائكة .
٥٧٩	حقيقة الملائكة .
٥٨٠	جبريل ، وميكائيل ، وإسرافيل ، وعزرائيل ، ووظائفهم .
٥٨٠	لكل واحد من الملائكة مقام معلوم .
٥٨١	الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .
٥٨١	تأويل ما صدر منهم بشأن قصة آدم عليه السلام .
٥٨١	هل إبليس كان من الملائكة . ؟ .

صفحة	
٥٨٢	قصة هاروت وماروت .
	***
٥٨٢	القرآن كلام الله غير مخلوق .
٥٨٣	الأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم .
٥٨٣	لا يتوقف ثبوت النبوة على ثبوت صفة الكلام لله تعالى .
	لا خلاف بين أهل الملة في كونه تعالى متكلماً ، لكن اختلفوا في تحقيق كلامه ،
٥٨٦	وحدوثه وقدمه .
٥٨٦	السبب في اختلافهم .
٥٨٦	رأى الحنابلة في كلام الله تعالى .
٥٨٧	رأى بعض الأشاعرة في كلام الله تعالى .
٥٨٧	رأى المعتزلة في كلام الله تعالى .
٥٨٧	رأى الكرامية في كلام الله تعالى .
٥٨٧	عود إلى رأى المعتزلة في كلام الله تعالى .
٥٨٨	عود إلى رأى الأشاعرة في كلامه تعالى .
	اتفاق الأشعرى مع المعتزلة في حدوث الكلام اللفظي ، وانحصار النزاع بينهم في
٥٨٨	الكلام النفسى .
٥٨٩	رأى المضد أن مذهب الأشعرى ، أن الألفاظ قديمة .
٥٨٩	إطلاقات لفظ « المعنى » .
	القرآن هو المكتوب في المصحف ، المقروء بالألسن ، المحفوظ في الصدور . . .
٥٩٠	والمكتوب غير الكتابة . والمقروء غير القراءة ، والمحفوظ غير الحفظ .
٥٩١	رأى محمد بن عبد الكريم الشهرستانى - في نهاية الإقدام - في القرآن .
٥٩٣	أوجه الرد على الرأى الذى نسب إلى الشهرستانى .
٥٩٣	الوجه الأول .
٥٩٣	الوجه الثانى .
٥٩٣	الوجه الثالث .
٥٩٤	الوجه الرابع .
٥٩٤	الوجه الخامس .



صفحة

٥٩٥

تحقيق الحق في مسألة الكلام - للدواني - .



٦٠٢

أسماء الله تعالى توقيفية .

٦٠٢

ماهية الأسماء التي يدور حولها الخلاف . ؟ . هل هي الأسماء الأعلام ؟ . .

٦٠٣

رأى القاضي أبي بكر . والقاعدة العامة التي يضعها في هذا المقام .

٦٠٤

رأى الشيخ الأشعري ومتابعيه .

٦٠٤

رأى الغزالي .



٦٠٦

والمعاد الجسماني حق .

٦٠٦

أجمع أهل الملل الثلاث على المعاد الجسماني .

٦٠٦

نصوص القرآن صريحة صراحة تامة في المعاد الجسماني .

٦٠٦

مخاصمة أبي ابن خلف للنبي صلى الله عليه وسلم .

٦٠٦

لا يمكن الجمع بين تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به، وبين إنكار الحشر الجسماني .

٦٠٦

لا يمكن الجمع بين القول بقدوم العالم ، وبين الحشر الجسماني .

٦٠٧

معنى المعاد الجسماني أن تحشر الأجساد ، وتعاد فيها الأرواح .

٦٠٧

هل يعاد البدن المعلوم ، أو يجمع من تفريق . . . ؟

٦٠٧

الفلاسفة وآخرون من غيرهم ينكرون إدعاء المعلوم .

٦٠٨

رأى ابن سينا في إعادة المعلوم .

٦١٢

هل الماهية في ذاتها ثابتة في نفس الأمر، والوجود والعدم يعثورانها على التبادل... ؟

٦١٥

من أدلة عدم إعادة المعلوم أنه لو أعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه .

٦١٧

معنى قولهم : ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ .

٦١٩

تكفير من ينكر المعاد الجسماني .



٦٢١

المجازاة والمحاسبة حق .

٦٢١

والصراط حق

٦٢٢

والميزان حق .

٦٢٣

كيف توزن الأعمال . . . ؟



- صفحة
- ٦٢٣ والجنة والنار مخلوقتان الآن .
- ٦٢٤ أدلة إنكار المعتزلة لوجود الجنة والنار الآن .
- ٦٢٥ أهل الجنة مخلدون في الجنة .
- ٦٢٥ الكفار مخلدون في النار .
- رأى الجاحظ وعبد الله العنبري : أن الكافر المخلد في النار هو المعاند ، دون  
المخطيء الذي بذل من الاجتهاد أقصى ما يستطيع .
- ٦٢٥ هل يدخل أطفال المشركين النار . . . ؟
- ٦٢٦ صاحب الكبيرة مؤمن عاص لا يخلد في النار ، عند أهل السنة .
- ٦٢٦ صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر عند المعتزلة .
- ٦٢٦ مرتكب الذنب مطلقا - كبيرة كان أو صغيرة - كافر عند الخوارج .
- \*\*\*
- ٦٢٨ اختلاف العلماء في تعريف الكبيرة .
- \*\*\*
- ٦٢٨ العفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة جائز عند أهل السنة .
- \*\*\*
- ٦٢٨ الشفاعة حق لمن أذن له الرحمن .
- ٦٢٨ العفو عن الكبائر ، غير جائز عند المعتزلة
- ٦٢٨ الشفاعة غير جائزة عند المعتزلة .
- \*\*\*
- ٦٢٩ وعذاب القبر حق عند أهل السنة .
- ٦٣٠ الاختلاف في عذاب القبر .
- رأى الإمام الغزالي في عذاب القبر : أنه قد يكون بشيء مادي من خارج ، وقد  
يكون بشيء متخيل ، وقد يكون بشيء ، لامادي ، ولا متخيل .
- ٦٣١
- \*\*\*
- ٦٣٣ وسؤال منكر ونكير حق .
- الجباثي لا يوافق على أن [منكرا ونكيرا] اسمان للملكين السائلين ، و [المنكر]  
عنده ، هو الإجابة غير الموقفة ، و [النكير] عنده ، هو ما يصدر من ملائكة  
السؤال ، عند مسمع الإجابة غير الموقفة .
- ٦٣٣
- \*\*\*

صفحة

٦٣٤ بعثة الرسل بالمعجزات ، من لدن آدم ، إلى نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، حق .

٦٣٦ . ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء . . ولا نبي بعده .

٦٣٨ . والأنبياء عليهم السلام معصومون .

٦٤٠ . الأنبياء أفضل من الملائكة .

٦٤١ . عامة البشر أفضل من عامة الملائكة

٦٤١ . عند المعتزلة وبعض أهل السنة : الملائكة أفضل .

٦٤١ . معنى الأفضلية . كثرة الثواب .

٦٤١ . وأهل بيعة الرضوان ، وأهل بدر ، من أهل الجنة .

\*\*\*

٦٤٢ . وكرامات الأولياء حق .

٦٤٢ . حقيقة كرامات الأولياء .

٦٤٢ . المعتزلة وأبو إسحاق ، ينكرون كرامات الأولياء .

٦٤٣ . الحكمة في كرامات الأولياء .

\*\*\*

٦٤٣ . الإمام الحق بعد النبي هو أبو بكر الصديق .

٦٤٣ . ثبوت إمامة أبي بكر بالإجماع .

٦٤٤ . عمر الفاروق هو ثاني الخلفاء .

٦٤٤ . ثبوت إمامته بنص الإمام أبي بكر ، وبالإجماع .

٦٤٦ . عثمان هو ثالث الخلفاء .

٦٤٦ . علي هو رابع الخلفاء .

٦٤٦ . — المراد بالخلافة .

٦٤٦ . — أفضلية الخلفاء بحسب ترتيبهم في الحكم .

٦٤٧ . — معنى الأفضلية ، أكثرية الثواب .

\*\*\*

٦٤٧ . الكفر هو عدم الإيمان .

٦٤٧ . الإيمان في اللغة .

٦٤٧ . الإيمان في الشرع في رأى الأشعرى .

٦٤٨ . في الإيمان أربعة مذاهب .

صفحة	
٦٤٩	المذهب الأول .
٦٤٩	المذهب الثاني .
٦٤٩	المذهب الثالث .
٦٥٠	المذهب الرابع .
	***
٦٥٠	حقيقة الإسلام .
٦٥٠	الإسلام الكامل الصحيح .
٦٥٠	التصديق المعتبر في الإيمان .
٦٥١	مقتضيات التكفير .
٦٥١	رأى إبي القاسم الأنصارى في المعزلة ، وفي أهل الجبر .
٦٥٢	رأى الغزالي فيمن ينكر المجمع عليه .
٦٥٣	ما يكون به المرء مبتدعا .
	***
٦٥٤	والتوبة واجبة .
٦٥٤	حقيقة التوبة .
٦٥٥	والتوبة مقبولة لطفًا من الله ورحمة .
	***
٦٥٥	والأمر بالمعروف تبع لما يؤمر به .
٦٥٦	شرط طلب الأمر بالمعروف أن لا يؤدي إلى الفتنة . وأن يظن قبوله .
	***
٦٥٦	التجسس غير جائز .
٦٥٦	قصة دخول عمر به الخطاب ، دار رجل بغير استئذانه .
	***
٦٥٧	التوفيق عند الأشعرى .
٦٥٧	التوفيق عند إمام الحرمين .
٦٥٧	رأى الدواني في التوفيق .
٦٥٩	ملحق النصوص الإضافية .





## فهرس الأفكار

الواردة في نصوص الشيخ محمد عبده

إن الشيخ محمد عبده ، يقف وراء كل فكرة من الأفكار الواردة في الفهرس السابق ، فهرس عضد الدين الإيجي ، وجلال الدين الدواني .  
إنه يشارك في كل فكرة من هذه الأفكار ، بنقدها ، أو تكميلها . أو ردها إلى أصلها ، أو - على الأقل - بتسهيل عرضها ، ومحاولة تبسيطها .  
ولهذا فالفهرس السابق هو نفسه فهرس لمحاولات قام بها الشيخ محمد عبده ، حول هذه الأفكار .

ولذلك فسوف تقصر اهتمامنا ، هنا على المحاولات الهامة التي لا بد من إبرازها مضافة إلى الشيخ محمد عبده ، وحده ، ومقرونة باسمه دون مشاركة .



صفحة

٢

حديث « ستفترق أمتي .. »

٢

حقيقة النبي .

٤

هل كان الافتراق واقعا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . . . ؟

٤

الفعل التدريجي - كالاftراق - يكون المضارع فيه بمعنى الحال .

٧

مناط اختلاف الفرق هو الاعتقاد .

حديث « ستفترق أمتي . . . الخ » أفادنا :

أن يكون في الأمة فرق متفرقة .

٨

وأن الناجي منهم واحدة ، هي التي على ما هو عليه وأصحابه .

٨

تعيين أي فرقة هي الناجية لم يتبين إلى الآن في رأي الشيخ محمد عبده .

« ميرباقر » يذهب إلى أن جميع الفرق المذكورة في الحديث هي فرق الشيعة ،

وأن الناجي منهم فرقة الإمامية .

٨

وجعل أهل السنة والمعتزلة وغيرهم ، من أمة الدعوة .

٨

الفيلسوف يدعى أنه هو الذي على ما عليه النبي وأصحابه .

١٠

الصوفي يدعى أنه هو الذي على ما عليه النبي وأصحابه .

صفحة	
١٢	للمعتزلى يدعى أنه هو الذى على ما عليه النبي وأصحابه .
١٣	السنى يدعى أنه هو الذى على ما عليه النبي وأصحابه .
	كل من الصوفى والفيلسوف ، والأشعرى يدقق - فى نظر الشيخ محمد عبده -
١٦	كل التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
١٦	هل وجدت الفرقة الناجية ؟ أو لم توجد بعد ؟ . . . .
١٧	موجب هذا التساؤل .
١٨	تمييز الفرقة الناجية ، مشكل من وجهة نظر الشيخ محمد عبده ، لأسباب :
١٨	السبب الأول .
٢٠	السبب الثانى .
٢١	السبب الثالث .
٢٢	السبب الرابع .
٢٣	السبب الخامس .
٢٥	أصوب الطرق - فى رأى الشيخ محمد عبده - لتمييز الفرقة الناجية .
٣٠	إيضاح « معنى الحدوث الذاتى » . . . . وتحديد معنى الممكن .
٣٢	أنواع التقديمات خمسة .
٣٣	هل عدم جزء علة الوجود . . . ؟
٣٣	حقيقة العلة البسيطة .
٣٣	منع حصر أنواع التقديمات فى خمسة .
٣٦	بعض الفلاسفة الأقدمين ، والإسلاميين يوافقون الكلاميين على أن العالم حادث .
٤٠	الشيخ محمد عبده يستظهر قدم الأنواع عند الفلاسفة .
	الشيخ محمد عبده يروى أن الشيخ الرئيس احتج على إبطال قدم الأنواع فى
٤٠	بعض كتبه .
٥٢	للإمكان جهتان .
٥٢	الإمكان الذاتى ، والإمكان الاستعدادى .
٥٣	هل الإمكان من الأوصاف الاتزاعية العقلية . . . ؟
٥٣	رأى صاحب المحاكات فى أن المعدات لا بد أن تهىء مادة قديمة .
	اعتراض الشيخ محمد عبده على رأى السيد الشريف القائل : أزلية الإمكان
٥٨	تستلوم إمكان الأزلية .

صفحة	
٦٢	هل تأثير القدرة من تمام العلة . . . ؟
٦٢	بحث في طبيعة الإرادة ، ووظيفتها .
٦٣	بحث في حقيقة الوقت .
٦٣ - ٦٦	على القول بحدوث العالم ، هل بين الله ووجود العالم ، زمان ؟ أو ليس بينهما زمان أصلا ؟ .
٧٢	التسلسل كما يكون باطلا لبرهان التطبيق ، يكون باطلا إذا انحصر بين حاصرين .
٧٤	تحقيق معنى قولهم : إن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز .
٧٦	الشيخ محمد عبده ينقد القائلين بأن وجود الحادث يحتاج إلى تعلقات لانهاية لها .
٧٨	الدواني ، ووحدة الوجود ، فيما يرى الشيخ محمد عبده .
٨٠	كيفية صدور الحادث من القديم .
٨٠	حقيقة الحركة التوسطية ، والحركة بمعنى القطع .
١٠٢	حقيقة برهان التضايف .
١٠٣	حقيقة المتضايفين .
١٠٣	المتضايف ينقسم إلى متضايف ، مشهورى ، وحقيقى .
١٠٣	تعريف كل .
١٠٥	نقد الشيخ محمد عبده لإجراء برهان التضايف ، في سلسلة العلل والمعلولات .
١١٢	الشيخ محمد عبده يرى أن برهان التطبيق الذى اتفق على إجرائه كل من الحكماء والكلاميين . . . سفسطة ظاهرة .
١١٥	يقول الشيخ محمد عبده : « جميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين ؛ فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة ، يردعها البرهان الصريح . وإلى الآن لم يقم برهان خطائى ، فضلا عن يقينى ، على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود ، مع الترتيب ، أو لم تكن كذلك . . . »
١١٩	كلام جيد في المتضايفين .
١٢٠	للممكنات وجود ثابت دائم ، غير وجودها في عالم الحس والمشاهدة .
١٢١	حقيقة السرمد .
١٢٢	حقيقة الدهر .
١٢٢	حقيقة الزمان .

صفحة	
١٢٩	الجلتان غير المتناهيتين، لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداها على الأخرى .
١٣٤	أصل برهان التطبيق .
١٣٦	الأعداد متراكبة من الوحدات ، وأدلة ذلك .
١٣٦	الدليل الأول .
١٣٦	الدليل الثانى .
١٣٧	الدليل الثالث .
١٣٧	الدليل الرابع .
١٣٩	اعتراضات على هذه الأدلة .
١٣٩	الاعتراض الأول .
١٣٩	الاعتراض الثانى .
١٤٧	بحث قضية « الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » ..
١٤٩	بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد .
١٥٣	هل للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه ؟ ..
١٥٨	الشيخ محمد عبده يحيل فى بحث العلم على رسالته « الواردات » القول بحدوث تعلق العلم ، قول بأن الممكنات ليست بمعلومة له تعالى فى الأزل .
١٦٢	معنى تميز شئ عن شئ .
١٦٦	تحقيق المعنى الإجمالى للعلم .
١٧٠	الدوانى يشنع على رأى الكلاميين فى العلم ، فى رسالته « الزوراء » ..
١٧١	الأقدمون يرون أن القدم الزمانى يستلزم القدم الدائى .
١٧١	الشيخ محمد عبده لا يرى بين القدم الزمانى والقدم الدائى تلازما .
	لا بأس عند الشيخ محمد عبده . أن يعتقد المرء مايتأدى به إليه البرهان ، من قدم العالم أو حدوثه .
١٧١	الشيخ محمد عبده يرى أن محاولات المتكلمين لافساد القول بقدم العالم، محاولات غير مجدية .
١٧٤	يرى بعض المفكرين أن الأبعاد غير متناهية .
١٧٤	حقيقة البعد المكافى عند المشائين .



صفحة

- ١٧٥ حقيقة البعد المكاني عند الإشرافيين .
- الشيخ محمد عبده يرى : « أنه لم يقدّم دليل عقلي ، ولا تقلى على وجوب قدم شيء من العالم » .
- ١٧٩ استدلال الشيخ محمد عبده على حدوث العالم .
- ١٧٩ الشيخ محمد عبده لا يكفر من يرى قدم العالم .
- ١٨١ الشيخ محمد عبده يرى : « أن من سلك طريق الاجتهاد . ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فهو معرض للخطأ . ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول » .
- ١٨١ ما يجب على الإنسان تحصيله - في نظر الشيخ محمد عبده - ليكون ناجيا عند الله .
- ١٨٢ رأى الحكماء في امتناع فناء العالم .
- ١٨٤ رأى الكرامية في امتناع فناء العالم .
- ١٨٤ رأى الأشاعرة في فناء العالم .
- ١٨٥ نظرية وحدة الوجود ، وفناء العالم .
- ١٨٦ رأى راسوفسطائين في فناء العالم .
- ١٨٦ رأى صاحب « مشكاة الأنوار » في فناء العالم .
- ١٨٩ المعرفة تصديق وتصور .
- ١٩٢ هل يجوز أن يكون تصور الشيء بالوجه ، مستلزما لتصوره بالكنه .. ؟
- ١٩٣ إذا لم يمتنع إدراك ذات الله تعالى بالكنه ، فهل وقع لأحد .. ؟
- ١٩٣ الشواهد تدل على أن ذلك لم يقع لأحد .
- ١٩٦ الجنس هو المادة .
- ١٩٦ الفصل هو الصورة .
- ١٩٦ التركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجى .
- ١٩٦ صورة الذهن يجب أن تطابق الخارج .
- ١٩٧ الحق أن إدراك حقيقة الله تعالى غير ممكن .
- ١٩٧ النظر لمعرفة الله واجب شرعا بإجماع الفرق .
- ١٩٨ هل النظر واجب عقلا .. ؟
- ١٩٨ رأى الأشاعرة في وجوب النظر عقلا .

صفحة	
٢٠٠	رأى المعتزلة في وجوب النظر عقلا .
٢٠١	نقد الشيخ محمد عبده لرأى المعتزلة من وجوه .
٢٠١	الوجه الأول .
٢٠١	الوجه الثانى .
٢٠٢	الوجه الثالث .
٢٠٤	النظر في معرفة الله تعالى واجب بالكتاب والسنة والإجماع .
٢٠٥	شكوى الشيخ محمد عبده من أهل زمانه .
٢٠٨	وجوب نصب من يسهل للناس مهمة معرفة الأدلة .
٢٠٨	انصراف المهمة في أول الإسلام ، لجمع الكلمة ، ثم الالتفات بعد ذلك لتعليم الأدلة .
٢٠٩	الواجب العيني هو اليقين ، من أى طريق أخذ .
٢١٤	حقيقة الاختيار .
٢١٥	نقد الشيخ محمد عبده للمعتزلة ، ومناصرته للأشعرى عليهم ، فيما يكون أول واجب .
٢٢١	المعرفة واليقين والاعتقاد ، كيف من الكيفيات فلا يتعلق به الإيجاب .
	صدور المعرفة عن النظر ، من الله بطريق جرى العادة .
٢٢٣	عند بعض الأشاعرة .
٢٢٣	وبطريق النشوء والتولد عند المعتزلة .
٢٢٤	وبطريق لزوم العقل عند الفلاسفة .
٢٢٥	الفرق بين مذهب الفلاسفة ومذهب المعتزلة ، في لزوم المعرفة للنظر .
٢٢٦	مذهب رابع في حصول المعرفة عقيب النظر ، هو للإمام .
٢٢٧	اعتراض صاحب المواقف على مذهب الإمام .
٢٣١	رأى الشيخ محمد عبده في مذهب الإمام .
٢٣٢	تحقيق رأى الأشعرى في ارتباط الأشياء بعضها ببعض .
	اتحاد مذهب الأشعرى ، مع مذهب الحكماء ، في رأى الشيخ محمد عبده ، فيما يتصل بتلازم الأشياء .
٢٣٣	
٢٣٤	تحقيق مذهب الفلاسفة بخصوص ارتباط الأشياء بعضها ببعض .
٢٣٥	تصريح ابن سينا في الشفاء ، بنسبة جميع الأفعال إلى الله تعالى .

صفحة	
٢٣٦	حاصل مذهب الحكماء .
٢٣٧	تشنيع الشيخ محمد عبده على من يكفرون الناس .
٢٣٩	التقاء الرازي ، مع الحكماء ، في الرأي ؛ التقاء بين الأشاعرة والحكماء .
٢٤٠	الشيخ محمد عبده يتهم الأشاعرة ، بالخروج على مذهب الأشعرى .
٢٤٢	مناقشة الإسماعلية .
٢٤٥	بحث في الوجود .
٢٥١	استدلال الشيخ محمد عبده على وجود الواجب ، بدليل قليل الكلفة ، خفيف المؤونة .
٢٥١	الفاقد للشيء لا يعطيه .
٢٥٢	تحقيق الشيخ محمد عبده لمذهب الفلاسفة بخصوص الوجود .
	اتهام الشيخ محمد للكلاميين ، بأنهم يقيمون بينهم وبين الفلاسفة خصومات أساسها
٢٥٤	وهي ، وأهم مولعون بخلق النزاع بينهم وبين غيرهم .
٢٥٥	تزييف الشيخ محمد عبده لرأى غير الفلاسفة ، بخصوص الوجود .
٢٥٦	تحقيق الشيخ محمد عبده للمذهب الحق بخصوص الوجود .
٢٥٧	أثر الفاعل في الممكن على رأى الشائى .
٢٥٧	أثر الفاعل في الممكن على رأى الإشرافى .
٢٥٨	إمام الحرمين يروى تاريخ فكرة خلق الأفعال .
٢٥٩	يقول إمام الحرمين : نفى القدرة والاستطاعة عن المكلفين ، مما يأباه العقل والحس .
٢٦٠	نقد الشيخ محمد عبده لدليل القوم ، بخصوص خلق الأفعال من وجوه .
٢٦٠	الوجه الأول .
٢٦٠	الوجه الثانى .
٢٦١	الوجه الثالث .
٢٦١	الوجه الرابع .
٢٦١	الوجه الخامس .
٢٦٢	رأى الغزالى فى أمر الجبر والاختيار .
٢٦٣	رأى الأشعرى منقولاً من كتاب الشهرستانى .
٢٦٤	عدم فهم الأصحاب لرأى الأشعرى فى هذه المسألة .
	رأى الأشعرى فى هذه المسألة :

صفحة

- ينحالف رأى المعتزلة .
- وينحالف مشهور رأى الفلاسفة وينحالف قول إمام الحرمين .
- ٢٦٤ وينحالف ما فهمه الأصحاب منه .
- يرى الشيخ محمد عبده أنه يمكن القول بأن ما يسمى اختيارا ، ليس إلا إجبارا من نوع ينحالف الإجبار المعروف ؛ فليس هناك ما يمنع أن يكون الإجبار أنواعا .
- ٢٦٤ لجوء الشيخ محمد عبده إلى الوجدان ، في إثبات الاختيار .
- ٢٦٥ إمكان معارضة المعتزلة بأن الوجدان يشهد بأن أفعالنا صادرة عنا .
- ٢٦٥ القول الفاصل في أمر الجبر والاختيار . في رأى الشيخ محمد عبده .
- ٢٦٥ إبطال الشيخ محمد عبده لمذهب المعتزلة في مسألة خلق الأفعال ؛ بأن الممكن لا يجوز أن يكون مصدرا لآثار .
- ٢٦٨ بحث في قضية « أن الشيء مالم يجب ، لم يوجد » من وجوه .
- ٢٧١ الوجه الأول .
- ٢٧١ الوجه الثانى .
- ٢٧٢ تشنيع المعتزلة على رأى الأشعرى في نظرية خلق الأفعال .
- ٢٧٤ معنى الكسب عند الأشعرى .
- ٢٧٥ الرأى الحق في أمر التكليف .
- ٢٧٥ اتصاف الله بجميع صفات الكمال ، مما أجمع عليه العقلاء .
- ٢٧٧ الاختلاف بين العقلاء في أمر الصفات راجع إلى أنها ؛ هل هي عين الذات ؟ .
- أو زائدة . . ؟
- والقائلون بأنها زائدة اختلفوا :
- هل يطلق عليها لغة وشرعا أنها غير الذات ؟
- أو لا هو ولا غيره ؟
- أولا ، لا هو ، ولا لا غيره ؟ .
- ٢٧٩ مذهب عامة الفلاسفة .
- ٢٨٠



صفحة

- ٢٨٠ مذهب جمهور المتكلمين ، والأشاعرة ، وبعض طوائف المعتزلة .
- ٢٨٠ مذهب الأشعرى .
- ٢٨٠ تحقيق مذهب الفلاسفة .
- ٢٨٣ تحقيق مذهب المعتزلة . . .
- ٢٨٤ أدلة المعتزلة والفلاسفة على مذهبهم بخصوص عدم زيادة الصفات .
- ٢٨٦ الواحد من كل وجه لا تصدر عنه كثرة . . .
- ٢٨٧ دليل أن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه .
- ٢٨٧ دليل آخر على نفس الدعوى . . .
- ٢٨٩ من يقول إن علة الاحتياج للحدوث ، لا يقول بممكن قديم . . .
- ٢٩٠ احتياج الصفات إلى الموصوف بين ، لا يمكن إنكاره . . .
- ٢٩٠ علة الاحتياج - عند الكلاميين - هي الحدوث . . .
- ٢٩١ مفيد الشيء كمالا ، إنما أفاده جهة من جهات وجوده . . .
- الشيخ محمد عبده يعجب لمن يقول من الأشاعرة « إن كمال الباري تعالى موقوف على غيره » في نفس الوقت الذي ينكر فيه . « توقف فعل من أفعاله تعالى ، على فعل آخر من أفعاله » . . .
- ٢٩١ الشيخ محمد عبده يتساءل : هل القول بعينية الصفات ، مع إثبات غاية الكمال للذات ، أولى ؟ أم القول بنقص الذات في كمالها ، واحتياجها إلى الغير فيه . . .
- ٢٩٢ ثم يقول : « إن هذه إلاحية جاهلية ، ثارت بها التعصبات المذهبية ، ولا يجوز أن يرتكب ما يماثل هذا ، عند الكلام في مقام الألوهية .
- ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس .
- ولولا أنى لأجوز لأحد ، أن يتكلم في مقام البرهان باسم الكفر والردة ،
- لحكمت على هذا القائل بهما . . . » . . .
- ٢٩٢ ثم قال : « وبالجملة . فصدور مثل هذه الأراجيف ، إنما هو من قيل الطغيان
- في القول » . .
- ٢٩٤ ترى الشيخ محمد عبده : أن الإيجاب والاختيار ، ليسا بمدارين لكمال أو نقص

صفحة

- بل الكمال منهما ، ما كان واقعا بما دل البرهان (١) .
- والنقص خلاف ذلك . . . » . ٢٩٧
- يرى الشيخ محمد عبده أن الشيء الواحد ، قد يرى - باعتبار - كمالا ،  
و - باعتبار آخر - نقصا . مثل كونه موجبا ، بجانب الكمال فيه : أنه جواد  
لا يحجب فيضه .
- وجانب النقص فيه أنه يكون غير مختار . . . ٢٩٧
- ويرى الشيخ محمد عبده : « أنه لو حكم بظاهر آرائنا ، لم يكن للعقل أن يجزم  
بحكم من الأحكام ، في باب الكمال والنقص » . . . ٢٩٧
- الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته ، يستلزم القول بأن  
الصفات عين الذات » . . ٢٩٨
- حقيقة صفة الحياة . . . ٢٩٩
- طائفة تذهب إلى أن الواجب لا يعلم شيئا أصلا ، لذاته ، ولا غيرها ،  
لا بذاته ولا بزائد . . . ٢٩٩
- الشيخ محمد عبده ينقد أدلة القائلين بزيادة الصفات على الذات . . . ٣٠١
- الأشاعرة ، يدعون أمرين :  
زيادة الصفات على الذات .

(١) لسائل أن يسأل الشيخ محمد عبده . من أين لنا إدراك الواقع ؟ قد يجيب  
الشيخ محمد عبده بأن العقل هو وسيلتنا إلى ذلك ، لأنه يقول « بما دل البرهان » .  
ولكن الشيخ محمد عبده يقول بعد ذلك : إن الشيء الواحد قد يبدو للعقل  
كمالا ، ونقصا باعتبارين مختلفين » .

ويقول أيضاً : « إن العقل لا يمكنه أن يجزم بحكم من الأحكام في باب الكمال  
والنقص » ومعنى هذا أن الوسيلة إلى إدراك الكمال في حق الله هو العقل الذي  
لا يدركه من حيث إنه كمال وإنما يدركه من حيث إنه الواقع في نفس الأمر .

ولكن ما أعسر أن يحكم إنسان بأن ذلك الحكم هو الواقع في نفس الأمر ، بالنسبة لله ،  
إذا تخلى عن لحظة من حيث هو كمال ؟ إذ ماذا عسى يكون وسيلة العقل في إدراك أن ذلك  
واقع في نفس الأمر ؟ ولذلك جعل الشرع الحكيم علامة إدراك الواقع ، في اتباع  
ما كان عليه النبي وأصحابه ، تسهلا ، وتيسيرا ، وتجميعا .

صفحة

٣٠٢

وأن الصفات لا تسمى غيرا ، لا لغة ولا شرعا .

٣٠٤

استدلال الأشاعرة على أن الصفات زائدة على الذات .

٣٠٥

نقد الشيخ محمد عبده لهذا الاستدلال .

من أدلة الأشاعرة على زيادة الصفات على الذات : أنه لو كانت الصفات عين

٣٠٥

الذات ، لكان العلم عين القدرة .

٣٠٥

استدلال الأشاعرة على نفي الغيرية .

٣٠٧

نقد الشيخ محمد عبده لهذا الاستدلال .

الشيخ محمد عبده يرى أن التفريق بين :

ماهية الصفة والموصوف .

والعرض والمعرض .

٣١٨

تحكم بحث .

ينقد الشيخ محمد عبده الأشاعرة في « تخصيص وتفسير الغيرين بمجرد الرأي » .

ويقول : « إنه أخذ بما يصحح اعتقاد المعتد بهواه ، من غير أن يعرض على

العقول النقادة .

وقول في الإطلاقات اللغوية والشرعية بالرأي .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصدده عن هواه عقل ، ولا صريح شرع ، بل يحتقر شهادة العقل ، ولا

يبالي بصريح الشرع ، فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ، حتى يموت في هوسه .

ايليق بما قل أن يشتغل بالكلام في [ الغيرين ] على النحو الذي مر بنا ، ليدافع

عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه ؟ .

هذا ضعف في الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالدين يستمعون

٣٢٣

القول فيتبون أحسنه » .

يرى الشيخ محمد عبده أن صاحب المواقف ، موفق كل التوفيق في إدراك مراد

٣٢٩

الشيخ الأشعري ، في أمر زيادة الصفات .

يقول الشيخ محمد عبده : « والذي فهمه صاحب المواقف ، أن قول الشيخ

بالإثبات ، في مقابلة قول بعض المتوغلين ، في التقليد لألفاظ الحكماء :

٣٢٩

إنه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة » .

صفحة

- ثم يقول : « . . . فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل ونقاء بالضرورة ، وأثبت أن له علما وقدره ، ولا يجوز نفيها ؛ فإن النفي نفي الحمل ، ونفي الحمل لا يجوز ؛ إذ يصير تناقضا ، مع إثبات القادر الذي هو بمعناها عند التحقيق . . . » ٣٢٩
- ثم يستمر قائلا « . . . إلا أنها ليست غير اله ، ولا زائدة عليه بحسب الخارج ، ولا عيناله بحسب المفاهيم ، بل تحمل عليه حمل المواطة ، بالاختلاف الاعتباري ، والكل في الوجود واحد . . . » ٣٢٩
- ثم يضيف قائلا : « . . . والمعرلة لإغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية ، أخذوا يشنعون على الشيخ ، بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ . . . » ٣٢٩
- ثم يقول : « . . . وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد في قول الشيخ ، ولا يريد الشيخ رحمه الله شيئا من ذلك . . . » ٣٢٩
- ثم يقول : « . . . بل ما يريد إلا ماهو كلمة الاتفاق ، بين أكثر الطوائف ، الناظرين في الفنون الإلهية ، من حكماء ومعرلة وصوفية وهو أن ليس في الخارج صفات زائدة على الذات ، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط . . . » ٣٢٩
- ثم يقول الشيخ : « . . . والله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ ، من كثرة خبط الأصحاب فيه . . . » ٣٣٠
- ثم يقول الشيخ محمد عبده : « قد وقفت عند النظر في قول الشيخ المنقول من كتابه ، على ما يقرب من قول صاحب المواقف في التوفيق . . . » ٣٣٠
- ثم يحكي الشيخ محمد عبده عبارة الشيخ الأشعري قائلا : « إن الصفات لا يقال فيها : هي هو . ولا غيره . ولا لا هو . ولا لا غيره . . . » ٣٣٠
- ثم يعقب على ذلك قائلا : « من البديهي أن ما انتفى عنه [ الغيرية ] فإنه يصدق عليه [ اللا غير ] لو كان موجودا ، ولا يصح سلبه . لأن السالبة تساوى المدولة ، عند وجود الموضوع . والنفي عنه [ الكون هو ] يصدق عليه [ لا هو ] لذلك . فكيف كان للشيخ هذا النفي المتابع ، الذي لا يصح لعامل أن يتوهمه ، فضلا عن أن يحققه . . . » ٣٣٠
- ثم ينتهي الشيخ عبده إلى أن مراد الشيخ : « أن الصفات من الاعتبارات الحكمية ، التي تقتربها العقول ، باختلاف الملاحظات . وأنها في الخارج ليست بالموجودة أصلا . وماليس بموجود ، يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج . . . » ٣٣٠



صفحة

ثم يقول : « فبه الشيخ بنى الشيء ونفى تقيضه ، إلى أن هذه الصفات ليست  
 ٣٣١ مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية . فليست بموجودة في الخارج ... »  
 ثم يقول : « وأثبتها - في مقابلة من أثبت المشتق ، ونفى مبدأه - إثباتا حقيقيا  
 ٣٣١ في باب الألفاظ والاعتبارات ، لا إثباتا حقيقيا في باب الخارجيات ... »  
 ثم يقول الشيخ محمد عبده : « ... ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن  
 له اصطلاح في [ الغير ] سوى اصطلاح العقل . فإنه لم يكتف بنفى [ العين ] و  
 [ الغير ] حتى يتكلف لصحته ، إحداث اصطلاح في [ الغير ] .

بل نفى [ نفى الغير ] أيضا .

فلا يقال للصفات [ لا غير ] .

٣٣١ كما لا يقال لها [ غير ] .

ثم يقول : « ... فلا داعي لهذه التكاليف العنيفة ، لإثبات الوسطة ... »  
 ٣٣١ ثم يقول : « ... فمقالة الشيخ هذه ، أقوى حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا  
 إليه . وجملوه للشيخ مذهبا ، وتركوه هدفا لرمى سهام كل طارق ... »  
 ٣٣١ ثم يقول : « ... وقد يكون مراد الشيخ رحمه الله ، أن من البدع أن تقول  
 في صفات الله :

إنها عينه ، أو إنها غيره .

٣٣١ أو إنها لا عينه ، أو إنها لا غيره . . . . »

يقول الشيخ محمد عبده عن الأشاعرة بخصوص زيادة الصفات : « وقد لجوا في  
 هذا أزمانا ، حتى شنعوا على الإمام ؛ إذ قال بأن الصفات ممكنة ، نسبوه إلى  
 إساءة الأدب .

٣٣٢ ولا أدري ، أي الفريقين أسوأ أدبا ، وأفسد عقيدة ؟ » .

ثم يقول : « ... ولم يزل عاكفا على هذا القول - أي أن صفات الواجب  
 زائدة على ذاته في الخارج ، وأنها واجبة الوجود لذاتها - قوم يزعمون أنهم  
 أشاعرة ، وأنهم من أهل السنة والجماعة ، كلا . . . إنهم من سفهاءهم . وجهلتهم ،  
 يقولون على الله ما لا يعلمون .

٣٣٢ ألفاظهم مزخرفة ، ومعانيها مزينة » .

يقول الشيخ محمد عبده : « ... من الواجب أن لا يذهب ذاهب في التأويل  
 إلى ما لا يسمح استعمال اللغة بإرادته ، ولا توجد قرينة تدل عليه .

صفحة

- فإن هذا الضرب من التأويل ، قد يذهب بأصل الدين ، ويبتل دلالة الكتاب  
والسنة على ما وردا لأجله (١) . ٣٣٤
- أدلة العلم من السمع . ٣٤٠
- أدلة العلم من العقل . ٣٤١
- إيراد على الدليل العقلي لإثبات العلم . ٣٤٢
- الواجب عن الإيراد . ٣٤٢
- في الكون شرور حقيقية . . . ؟ ٣٤٣
- الحيوانات عندها علم بأفعالها . ٣٤٤
- رب علم الواجب بذاته . ٣٤٥
- علمه بغيره . ٣٤٥
- للممكن للباري واجب له . ٣٤٦
- الفرق بين دليل الفلاسفة ودليل غيرهم ، في إثبات العلم . ٣٤٧
- حاصل دليل الفلاسفة . ٣٤٧
- العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ٣٤٧
- رأى الإمام الرازي - بخصوص علم الله بالعالم عند الفلاسفة - في المباحث للشرقية . ٣٤٨
- الموجودات أربعة أقسام : لأنها :  
إما أن لا تكون متشكلة ، ولا متغيرة .  
وإما أن تكون متغيرة ، لا متشكلة .  
وإما أن تكون التسكلة ، لا متغيرة .  
وإما أن تكون متشكلة متغيرة .
- ٣٤٩
- حكم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة ، بالنسبة لعلم الله بها . ٣٤٩

(١) هذا - من غير شك - يفيد الاعتراف بأن الكتاب والسنة وردا من أجل بيان أصل الدين . ولكن هذا الاعتراف يتناقض تمام المناقضة مع قوله - في التعليق على حديث متفرق . . الخ الوارد في أول الكتاب وفي المقدمة التي كتبناها - إن الباحث ينظر إلى عقله غير معمول على شيء سواء ، ثم إذا رأى النصوص توافق ما انتهى إليه ، فيها ، وإلا فليؤمن بالنصوص ، مفوضا الأمر في معناها ، إلى الله . لأن هذا الإجراء يجعل الكتاب والسنة معطلين عن الإفادة .

صفحة	
٣٥٠	رأى الطوسي في شرح الإشارات ، أن الفلاسفة قائلون بعدم علم الله بالجزئيات .
٣٥٣	نص ابن سينا في الإشارات بخصوص علم الله بالعالم .
٣٥٣	رأى الطوسي في هذا النص .
٣٥٣	رأى صاحب المحاكات في هذا النص .
٣٥٤	رأى الشيخ محمد عبده في رأى صاحب المحاكات .
٣٥٤	رأى الفارابي في الفصوص ، بخصوص علم الله بالجزئيات .
٣٥٦	العلم بطريق العقل ، لا يكون مانعا من فرض الاشتراك، وإن كان المدرك جزئيا .
٣٥٦	الاختلاف بين علمنا ، وعلم الباري ، في الإدراك ، لا في المدرك .
٣٥٦	الباري تعالى يعلم الجزئيات المادية ، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية .
	الفلاسفة الذين يرون أن الله يعلم الكائنات جميعها ولكن بطريقة تخالف طريقة إدراكنا لها . . . لا يكفرون .
٣٥٧	أما الذين ينكرون علم الله بالجزئيات . . . فيكفرون <sup>(١)</sup> .
٣٥٨	المشهور أن التشخيص جزء من الشخص مضموم إلى الماهية النوعية .
٣٥٩	التشخيص - على هذا الرأي - متشخص بذاته .
٣٦٢	التشخيص في الواقع ، هو وجود الشيء الخاص ، لا العوارض .
	نص الدواني في التجريد ، بخصوص تحقيق الحق في أمر التشخيص ، هل هو العوارض ، على المشهور ، أو هو الوجود الخاص ، على التحقيق ؟ .
٣٦٣	رأى الشيخ في « الشفاء » بخصوص التشخيص .
٣٦٦	لا يكفر من يرد السمع والبصر إلى العلم .
٣٦٧	الشيخ محمد عبده يرى أن كيفية علم الله ، من الغيب الذي استأثر به ، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه .
٣٦٧	معنى الاختيار عند الحكماء .
٣٦٩	الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئي .
٣٦٩	بيان ذلك .

(١) في هذه الحدود يلتقي معنا الشيخ محمد عبده ، فنحن نواقفه على القانون .  
أما أن ابن سينا قائل بهذا الرأي ، أو بآخر غيره ، فمسألة تختلف فيها مع الشيخ عبده ، وقد فصلنا ذلك في مقدمتنا لكتاب الإشارات طبع دار المعارف .

منحة

٣٦٩ - ٣٧٤

حقيقة النفس المنطبعة .

٣٧٠

رأى « بهمنيار » في التحصيل « بخصوص رأى السكلى .

٣٧١

رأى « أبى نصر الفارابى » فى « التعليقات » بخصوص رأى السكلى .

كما يعرف الجزئى بأنه : « ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين » كذلك

٣٧١

يعرف بأنه « ماتكون ماهيته مقتضية لتعينها » .

٣٧٢

الماثل يتعلل المقول كليا ، ثم بوجوده فى الخارج يكون شخصا جزئيا .

السكلى له معينان !

أحدهما : المنطقى ، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

٣٧٤

والثانى : ماهو مشترك فى الواقع بين كثيرين .

الشيخ محمد عبده يرى أن مايقوله من سبقنا ، ليس بلازم دائما أن يكون قيدا

٣٧٥

فى أعناقنا .

٣٧٥

للعلم أربع إطلاقات :

٣٧٥

الأول . . . ماهو مبدأ الانكشاف .

٣٧٥

الثانى . . . الحاضر عند المدرك .

٣٧٥

الثالث . . . النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم .

٣٧٥

الرابع . . . الصفة القائمة بالمدرك .

٣٧٥

الفرق بين الأول والرابع .

٣٧٦

السر فى كون علم الواجب مما تحير فيه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام .

٣٧٧

لاخلاف بين الحكماء فى أن علم الله بذاته عين ذاته .

لا قائل من الحكماء بأن علم الله بالممكنات عين الممكنات ، إلا أن يكون ممن يرى

٣٧٧

أن الامتداد الزمانى بمحتوياته حاضر عند عن البارى أزلا وأبدا .

٣٧٧

السر فى أن الحكماء لا يقولون : إن علم الله بالممكنات عين الممكنات .

بعض الكلاميين يرى أن علم الله بالممكنات عين الممكنات ، وينسبه بعضهم إلى

٣٧٧

الأشعرى .

بعض الحكماء يرى أن علم الواجب بالممكنات ، صور مجردة عن المواد ، غير

٣٧٨

قائمة بشئ من الدوات .

٣٧٨

المثل الأفلاطونية ، هى علم الله ، عند بعضهم .



صفحة	
٣٧٨	المشهور من مذهب أفلاطون . . أن للثل هي علم لله .
٣٧٨	تحقيق مذهب أفلاطون يفيد غير ذلك .
٣٧٩	الشيخ محمد عبده يرى أن أرسطو يقول : إن الله يعلم غيره .
٣٧٩	علم الله عند أرسطو صور مجردة قائمة بذاته .
٣٧٩	ظاهر عبارة « الإشارات » يميل إلى مثل ما يروى عن أرسطو .
٣٨٠	وظاهر عبارة « الشفاء » يشمر بما يشمر به ظاهر عبارة « الإشارات » .
	الظاهر من عبارة « الإشارات » وعبارة « الشفاء » هو ما يعلمه القوم
٣٨١	مذهبا للشيخ ، ولكن مذهبهم في هذه المسألة شيء غير ذلك .
٣٨٤	رأى الطوسي في مسألة علم الواجب بالأشياء .
٣٩٣	العلم صفة تأثير عند الفلاسفة .
٤٠٣	التغاير بين ذات الباري وعلمه وهمي بحت .
٤٠٤	التمدد في جهات المعلول الأول تعدد خارجي .
٤٠٥	تقد الشيخ محمد عبده لرأى الطوسي في علم الله بالعالم .
	ليس يتفق مع أصول الفلاسفة أن تكون صور الموجودات الجزئية ، مرتسمة
٤٠٥	في العقول <sup>(١)</sup> .

(١) هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، مع أنه قد سبق أن قرر - على لسان ابن سينا - أن الباري يعلم جميع الموجودات بنحو التعقل . ثم قرر الشيخ عبده أيضا أن بعض الفلاسفة - ممن يرون رأى ابن سينا هذا - يرون أن الصور العلمية تقوم بذات الباري . فمن كل هذا ينتج أن صور الموجودات الجزئية ، ترتسم في المجردات ، عند بعض الفلاسفة ، وهو هنا يمنع على لسان جميعهم .

وللشيخ محمد عبده كلام - فيما سبق - يصلح أن يكون جوابا عن أنه كيف تقوم صور الموجودات الجزئية ، بالمجردات . ذلك أن الصورة العلمية تكون - من حيث هي علم - كلية ، وانحصارها في الخارج في فرد ، بل وعدم إمكان أن لا تكون في الخارج إلا في فرد واحد ، كأن يشترط لها وحدة الزمان والمكان ، كل ذلك لا يمنع أن تكون صورتها العلمية كلية .

وعلى هذا لا يصح الاستشكال بأن : صور الموجودات الجزئية ، لا ترتسم في العقول . انظر الفقرة التالية في الفهرس .

صفحة

- الشيخ محمد عبده يشير هنا إلى أن ما نسميه «جزئيات» فإنما ذلك بالنسبة لوجودها الخارجى ، وأما من حيث هى صور علمية ، فهى كلية غيران ما صدقها منحصر فى الخارج فى فرد . ٤٠٦
- موقف حاسم للشيخ محمد عبده فى الفصل بين خصومة علمية ، بين الدوائى والطوسى . ٤٠٨
- معنى كون العلم جزئيا أن لا يكون للصورة العلمية الكلية ، إلا فرد واحد فى الخارج . ٤١٠
- يرى الشيخ محمد عبده أن قول من يقول : « إن علم البارئ تعالى قديم أزلى ، وتعلقه بالحوادث حادث ، فلا يستدعى وجودا أزليا للحوادث ، لا فى الخارج ولا فى الذهن ، حتى يجرى فيها برهان التطبيق » .
- قول سخيف لا يفيد شيئا ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشيء ، لم يكن ذلك الشيء معلوما . ٤١٢
- المخلص من المشكلة السابقة هو القول بالعلم الإجمالى . ٤١٣
- نقد الشيخ محمد عبده لما يسمى علما إجماليا ، وعلما بسيطا . ٤١٤
- يرى الشيخ محمد عبده أن إنكار علم الله لأية جزئية من جزئيات العالم قول أشنع ما يقال فى حق الله ، بعد القول بأنه لا يعلم شيئا أصلا . ٤١٤
- اضطرار الكلاميين إلى القول بالصدور بالإيجاب عن ذات الله تعالى ، بالنسبة لبعض الأمور . ٤١٥
- موقف للشيخ محمد عبده بين الدوائى والطوسى . ٤١٨
- تقسيم العلم إلى قسمين : إجمالى وتفصيلى . ٤٢١
- حقيقة العلم الإجمالى . ٤٢١
- حقيقة العلم التفصيلى . ٤٢٢
- الشيخ محمد عبده ، ينفى أن يكون علم الله إجماليا . ٤٢٣
- مذهب ابن سينا فى علم الله . ٤٢٥
- الطوسى يرى أن مذهب ابن سينا فى علم الله مخالف لمذهب الحكماء . ٤٢٥
- الكلاميون لا يرون صفة العلم متعددة . ٤٢٧
- نقل عن أفلاطون أن العوالم أربعة . ٤٣٠
- أحدها : عالم الغيب . ٤٣٠
- الثانى : عالم الشهادة . ٤٣٠
- وبين هذين عالمان آخران . ٤٣٠

صفحة

- أحدها : أقرب إلى الأول ، وهو عالم العقول والنفوس السكية ، والجزئية . ٤٣٠
- والثاني : أقرب إلى الثاني ، ومنه ما يشاهد في النوم . ٤٣٠
- الأول وما يقرب منه ، معقولات . ٤٣٠
- والثاني محسوس . ٤٣٠
- وما يقرب منه واسطة بين العقول والمحسوس ، وسموه عالم المثل . ٤٣٠
- عالم المثل ، ليس في تجرد المجردات ، ولا في مخالطة الماديات . ٤٣١
- في عالم المثل ، لكل موجود من المجردات ، والماديات ، من الجواهر والأعراض ، حتى الحركات والسكنات ، والأوضاع والهيئات ، والطعوم والروائح - مثال قائم بذاته ، معلق لا في مادة ولا محل . ٤٣١
- بعض الباحثين يربط بين عالم المثل ، وبين البعث الجسماني . ٤٣٢
- هل يمكن أن تكون الماهيات المجردة عن اللواحق ، موجودة في الخارج . . ؟ ٤٣٢
- مبدئية شيء ، شيء ، تقتضى أن يكون في حقيقة الأول ، أو ما ينتهي إلى حقيقته ، أمراً ، يلائم انضمام الثاني إليه في الوجود . ٤٣٨
- العلم بالعلة ليس عين العلم بالمعلول . ٤٣٩
- الحكماء يذهبون إلى أن علم الواجب بذاته عين ذاته ؛ إذ الواجب نور لذاته ، بذاته ، وليس مظلماً يحتاج إلى نور يظهر ذاته عند ذاته . ٤٤٠
- الشيخ محمد عبده ، ينهم الدواني بعدم فهم كلام الحكماء . ٤٤٣
- الشيخ محمد عبده ينهم عبد الحكيم بعدم قدرته على التفرقة بين العلم الإجمالي ، والعلم التفصيلي . ٤٤٤
- في عبارة الشيخين أنه تعالى منطوق على العلم بالكل ، انطواء النواة على الشجرة . ٤٤٥
- مراتب العلم التفصيلي أربع . ٤٤٦
- الأولى : ما يعبر عنها في الشريعة . . . الخ ٤٤٦
- عند الحكماء : أن علم الواجب بالممكنات ، هو عين الإيجاد ، لا يتفاوت إلا بالاعتبار . . . وهم يعنون العلم الفعلي . ٤٤٧
- العلم عند أهل الشبح . ٤٤٨
- موقف بين الشيخ محمد عبده وبين الكلبوي . ٤٤٨
- الشيخ محمد عبده ، والدواني يريان أن التصوف مرتبة أعلى من علم الكلام . ٤٥٠

- صفحة
- القول بزيادة الصفات على الذات ، يستلزم أن الذات بذاتها ، ليست بعالمية ، إلا
- ٤٥٣ بانضمام مغايرها في الوجود ، وهو صفة العلم .
- ٤٥٤ التعبير بحضور الذات عند الذات ، لا يقتضى تعددا في الذات .
- ٤٥٦ مذهب الأشعري ، أن احتياج الجواهر حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجرده من أعراضها .
- ٤٥٧ حقيقة القدرة عند المتكلمين .
- ٤٥٧ حقيقة القدرة عند الحكماء .
- صدق الشرطية ، لا يتوقف على صدق طرفها ، بل يتوقف صدق ثالها ، على
- ٤٥٩ فرض صدق مقدمها .
- ٤٦٠ الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار .
- ٤٦١ هل الوجوب للزم الذات ، هو عين الوجوب للذات ؟ .
- ضرورة التفريق :
- بين الصادر عن الذات لنفس الذات ، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به .
- وبين ما لا يصدر عن الذات ، إلا بواسطة شعور الذات وعلمها به .
- فالأول بالاضطرار .
- والثاني بالاختيار .
- ٤٦١ إلزام الكلامي برأى الفيلسوف في نفي الاختيار .
- ٤٦١ يقول الشيخ محمد عبده . « ققول أصحابنا بالاختيار الذي ذهبوا إليه ، قول بأفواههم ، تنافيه قواعدهم ، وعقائدهم » .
- ٤٦٣ ثم يقول : « الحق أن لا خلاف بينهم — يعني الأشاعرة — وبين الحكماء في هذا المقام ، إلا في المقالات اللفظية التي لا تقام في وجه المقدمات اليقينية » .
- ٤٦٣ ثم يقول : « حقيقة الحق — بعد هذا كله — لم تزل محجبة بحجب ألفاظ ، وإنما يتورها الفطن عند التدبر والتأمل » .
- ٤٦٣ الشيخ محمد عبده يعد بأن يفرد لمسألة اختيار الله في أفعاله ، بحثا خاصا في كتاب آخر — فهل فعل ؟ .
- ٤٦٣ دليل عموم قدرته تعالى .
- ٤٧٢ يرى الكلابوي أن دلالة المعجزات على الإرسال عادية .
- ٤٧٣ يرى الشيخ محمد عبده أن الناس بإزاء المعجزة فريقان .



صفحة	
٤٧٤	الفريق الأول : أرباب الأفكار العقلية.
٤٧٤	الفريق الثاني : أرباب الأفكار العملية .
٤٧٤	منهج الفريق الثاني .
٤٧٥	منهج الفريق الأول .
٤٧٧	الطريق الثاني صعب السلوك .
٤٧٧	الطريق الثاني أقرب وأسهل .
٤٧٧	خبر بعض مدعى النبوة .
	يقول الشيخ محمد عبده : « كل ما أورده المعزلة لنفى عموم الإرادة، وعدم تعلقها
٤٩١	بالكفر والمعاصي ، لم يصادف محلا » .
	الأفعال المخالفة للشريعة منحصرة في :
	الإضرار بالنفس .
٤٩٤	أو الإضرار بالغير .
٤٩٦	الأمر أمران : تكويني ، وتشريعي .
	الشيخ الأشعري لم ينقل عنه وجه ، في رد صفى السمع والبصر ، إلى العلم ، إلا
٤٩٨	ما قال صاحب المقاصد ، تجويزا .
	يقول الشيخ محمد عبده : « فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف في
	الواجب ، شيء واحد ، متعلق بجميع الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى
٥٠٠	منه وأعلى منه ، ولا ضرورة إلى تكثير مبادئه في ذاته تعالى » .
	الشيخ محمد عبده يعيد هنا ، ما قاله سابقا بمناسبة قوله صلى الله عليه وسلم « مستفترق
	أمتي . . . الخ » من التعويل على العقل ، والإيمان بالنصوص من غير أن تتحدد
٥٠١	معانيها ، وقد ناقشناه في ذلك في المقدمة .
	الشيخ محمد عبده يحاول أن يجعل لرأيه هذا ، سندا من قول ورد في الدوائى ،
	ولكن شتان بين ماروى الدوائى ، وبين ما يقوله الشيخ محمد عبده ،
	وإليك البيان :
	قال الدوائى : « قيل الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بها ، آمنت بذلك ، وعرفنا
	أنها لا يكونان بالآيتين المعروفتين ، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها ، لقصورنا
٥٠١	وتقصاننا » .

صفحة

فيقول الشيخ محمد عبده تعليقا على ذلك : « هذا قول لا يليق به التمرّض ، وممرضه مريض .

وهذا ما به أقول ، من أن الواجب على كل ذي عقل :

أن يذهب إلى النظر في الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، وقيم البراهين القطعية على النفي والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلّمة مقبولة قائلا :

« آمنّا به ، كل من عند ربنا » ولا يتعسف طريق التأويل ، فإن هذا حال شرحه طويل ، فإننا لا ندرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا . فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين في العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره » .

٥٠٦

فأين ما يقوله الشيخ عبده ، مما يرويه الدواني ؟ إن من يروى عنه الدواني ، — وقد آمن بالنص من غير أن يكون عنده شيء إيجابى بخصوص موضوع هذا النص من طريق آخر ، كالعقل مثلا — فالتفويض منه في هذه الحال . معقول ، ومقبول . أما الشيخ محمد ، فلا يؤمن بالنص ، إلا وعنده رأى جازم من طريق العقل بموضوع المسألة التى عرض لها النص .

فما معنى إيمانه بالنص فى تلك الحال ، إذا كان عنده رأى إيجابى فى الموضوع ، يجوز أن يكون مفاد النص فى الواقع ونفس الأمر على خلافه ؟

وكيف يتلاءم قول الشيخ محمد عبده : « وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم » ؟

مع قوله بعد ذلك مباشرة :

« ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره » ؟

فإذا كان ما وقفوا عليه بصفاء عقولهم ، هو الحقائق ذاتها ، فما ذا يكونه ما جاءت به النصوص من عند ربهم ؟ إنه لا يجوز أن يكون شيئا آخر غير هذه الحقائق ، وما دامت النصوص تعالج نفس الموضوع الذى انكشفت حقائقه لذوى العقول

صفحة

الصفافية وقد جاءت النصوص أداة تفهيم للخلق ، لا أداة تعجيز واستغلاق ،  
فلماذا تبقى النصوص مهمة غير محددة ؟

هذا كلام غير مفهوم !!!

البرهان الذي ينفي الاشتراك في حقيقة الواجب ، هو نفسه ينفي ، المشاركة في  
وجوب وجوده .

٥٠٣

لما ثبت أنه لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل ما في الوجود فهو ممكن ناشئ  
عن ذاته .

٥٠٤

لو تحقق واجبان لكان مجموعها واجبا . مع أن جزأ هذا المجموع قد تقدم عليه ،  
فيكون ممكنا . هذا خلف .

٥٠٨

— وعندي أن قوله : « إن جزأ هذا المجموع قد تقدم عليه » دعوى تحتاج  
إلى إثبات —

يرى الشيخ محمد عبده أن منطوق قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا »  
دليل حقيقي قطعي .

٥١٣

يقول الشيخ محمد عبده : « قد تقرر أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست  
أمورا اختيارية ، بل هي من لوازم ذاته لذاته ، ومن مقتضى حقيقته .

٥١٤

الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأن « السمع والبصر لما استحال تعلقها  
بالشيء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده » قاض بأن يكون للواجب  
كمال ينتظر .

٥٢٤

وفي قوله هذا مجال لتعقيب ، فإنه قبل حدوث الصوت ، يعلم أن صوتا سيحدث ،  
وبعد حدوث الصوت يسمع الصوت الحادث . وهذا ليس قاضيا بأن للواجب  
كاملا منتظرا ، بل القول بغير ذلك قلب للحقائق ؛ لأن الصوت غير الموجود  
لا يسمع ، ويكفي في هذه الحال العلم بأن صوتا سيحدث . ذلك هو الكمال  
والمطابقة للواقع في الوقت ذاته .

الشيخ محمد عبده يرى أن الحالقية ليست شأنا حقيقيا من شئون الإله ، حتى  
تلتزم له أزلا وأبدا ، وفي هذا ما يفيد في الرد على القائلين بقدم العالم .

٥٢٧

الانضمام ، والتفارق ، والامتزاج ، والحلول . الخ كلها من خواص الماديات .

٥٣٠

الشيخ محمد عبده يعيب بشدة على الدواني ، الإسراف في التأويل .

٥٣٥

صفحة

- الشيخ محمد عبده يعجب أشد العجب ، من أن لا يكون هدف الباحث ، استطلاع الحق ، بل مناصرة قبيل من الناس ولوطى حساب الحق . ٥٣٥
- الشيخ محمد عبده يرى أن الكلام مع الفريقين . المجيز لرؤية الله ، والمانع لها ، ليس إلا تضییع الوقت ، فيما لا يفيد . ٥٣٩
- الشيخ محمد عبده ، يفرع إشفاقا من صنيع قوم يحاولون خلق الخلاف بين الفرق بدل أن يعملوا على تجميعها . ٥٤٤
- الشيخ محمد عبده يصحح أنه ينبغي أن يفرق بين وجوب - بمعنى استحقاق الثواب والعقاب - ووجوب - يكون قسيم الاستحالة والإمكان - فيرى نفي الأول عن الله ، ولا يرى نفي الثاني عنه . ٥٤٦
- ثم يقول : « فقول المعتزلى : [ يجب على الله الأصلح ] إن كان يريد ما ذكرنا ، فنع . ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصا الماتريدية ؛ لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى . ٥٤٨
- الشيخ محمد عبده يذكر كلاما هنا عن [ اللطف ] يفيد أن اللطف واجب عند المعتزلة ، مع أن المعروف أن اللطف ليس بواجب عند المعتزلة ، بل هو شيء في مقابلة الواجب عندهم ، يقال : كذا واجب ، وكذا لطف ... فتحقق ذلك . ٥٤٩
- تبرير قول المعتزلة بالوجوب على الله . ٥٥٠
- الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأنه يجوز أن « يهلك الله مستحق البر والإحسان وينعم ويفيض الخيرات ، على مستحق الويل والنكال » شناعة زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية . ٥٥٦
- الشيخ محمد عبده يرى - كما يرى الفلاسفة - أن عذاب العاصي ، لمصلحته ، بمثابة إيلاء المريض بإعطائه الدواء المر . ٥٥٦
- الشيخ محمد عبده يرى أن قول الأشاعرة ، لا يقبح من الله شيء ، قول جميل ، ولكن أخذوه على غير وجهه . ويمد بأن يشرحه في غير هذا الكتاب . ولست أدري ، هل فعل ... ؟ ٥٥٧
- قد يكون ذات الفعل مقصدا للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل ، عين المقصود لذاته ، فباعثه تصويره فقط . ٥٦٠
- لا يمكن أن يكون مختارا من يصدر عنه الفعل ، دون أن يكون متصورا مقصودا ، بأي قصد كان . ٥٦١



صفحة

- يرى الشيخ محمد عبده أن الباري إنما يفعل الفعل ، ويكون عنه الفعل ،  
 ٥٦١ لغاية ما ، وإلا لم يكن مختارا ، أو حصل الترجيح بغير مرجح .
- مناقشة الشيخ محمد عبده لمن ينفي الغرض - بمعنى الباعث - عن الله ، ويرى أن نفي  
 ٥٦٢ الغرض بهذا المعنى نفي للاختيار .
- الشيخ محمد عبده ينقد من يؤولون آيات الوعيد ، وآيات الغرض ، قائلا :  
 « على هذا يكون القرآن كله - إلا ما ندر مما يفيد حكما ، أو قصصا - مؤولا ،  
 ٥٦٤ لم يقصد معناه .
- يقول الشيخ محمد عن الحسن والقبح : « فاقول ما قال الشيخ أبو منصور ،  
 ٥٧٠ وإن وافقه عليه صدقة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة » .
- دليل ابن سينا على عدم تركيب الواجب .  
 ٥٧٢
- الشيخ محمد عبده يرى أنه لا ينبغي أن يبحث في فن الكلام عن شئون الملائكة ،  
 وأحوالهم ، ويحيل ذلك على السمع فقط وفي هذا ما يدل على أن الشيخ محمد عبده  
 ينحو بعلم الكلام منحى يجعله عقليا صرفا .  
 ٥٧٩
- موقف للشيخ محمد عبده بين الحديث النبوي والبرهان .  
 ٥٨٠
- تحقيق طوبل وجري للشيخ محمد عبده ، في كلام الله والقرآن .  
 ٥٨٤
- كلام للشيخ محمد عبده حول البعث الجسماني .  
 ٦٠٦
- رأى ابن سينا في إعادة المعلوم .  
 ٦٠٨



## فهرس النصوص الإضافية

صحيفة النص الإضافى			صحيفة المسألة المعلق عليها بالنص الإضافى
ص	ص	سطر	•
٦٦٢	٢	٢١	
٦٦٢	٤	١٧	
٦٦٢	١٠	٤	
٦٦٣	٣٣	١٧	
٦٦٤	٥٨	٢١	
٦٦٦	٨٤	١٨	
٦٦٦	١٥٥	١١	
٦٦٧	١٥٦	١٢	
٦٦٧	٣٦٢	٩	
٦٦٨	٤٣٣	٩	
٦٦٨	٤٤٢	٢١	
٦٦٨	٤٧٣	١٣، ١٢، ١١	
٦٦٩	٤٧٥	١١	
٦٧٠	٤٧٧	١٦	
٦٧٠	٤٧٨	٥	
٦٧١	٤٩٤	١٦	
٦٧١	٤٩٧	١٢، ١١	
٦٧١	٤٩٧	١٤	
٦٧١	٤٩٨	١٢، ١١، ١٠	
٦٧٢	٥١٣	١٥	
٦٧٢	٥٣٦	١٩	

## تصويبات في الكتاب

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٥٩	« لأنا نقول »	« يلزم أن تكون أول السطر ؛ لأنها جواب قوله : ولا يرد عليه . . . الخ »
٦٤	٢ ومعنى كونه أزليا	ومعنى كون الشيء أزليا أن يكون سابقا أن يكون الشيء سابقا
١٤٧	١ ينبى	ينبنى
١٦٨	١٧ وارتباط	وارتباك
٣٦٧	٤ ينفى	بنفى
٣٩٤	٤ غير	غير
٣٩٦	٢١ ظاهرا	ظاهر
٤١٣	٣ وإلى	إلى
٤١٧	١٩ انجز	انجر
٤٤٠	٢٠ الحق	الحق
٥٢٤	٢ جاز حدوث ذلك	جاز حدوث ذلك عند وجوده [
٥٢٤	٩ للخصم أن	للخصم أن ]

## تصويبات في المقدمة

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٩ هل هو	تمحذف
٢٥	٢٠ طرق	طرف
٣٠	١٣ معناها	معناها
٦٠	٢٠ آراء	آخر



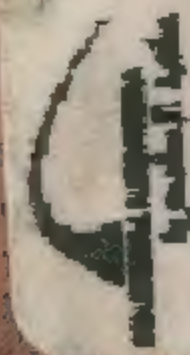








Bibliotheca Alexandrina



0355595